*RESTITUTO SIERRA BRAVO*

# EL PENSAMIENTO SOCIAL Y ECONOMICO DE LA ESCOLASTICA

## DESDE SUS ORIGENES
## AL COMIENZO DEL CATOLICISMO SOCIAL

## I

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
*INSTITUTO DE SOCIOLOGIA «BALMES»*

RESTITUTO Sierra Bravo es Doctor en Derecho, Diplomado en Sociología y Profesor de la Escuela de Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Ha sido becario de la «Fundación Juan March» en los años 1963 y 1970; ha colaborado en el Instituto Balmes de Sociología del C.S.I.C., y en la Ponencia de Factores Humanos y Sociales del Plan de Desarrollo y en las Monografías preparadas por ésta con motivo del primero y segundo Plan.

Entre sus publicaciones se pueden destacar, en el campo del pensamiento social y cristiano y de la sociología empírica, *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia, La persona humana en el Magisterio social de Pío XII, Introducción a las ciencias sociales y económicas, La propiedad privada en la doctrina social de la Iglesia,* etc...

En apoyo de la tesis de que la llamada doctrina social de la Iglesia no se limita, como frecuentemente se cree, a las Encíclicas de los Pontífices de los últimos tiempos, sino que es algo cuya esencia se halla contenida en las Sagradas Escrituras, esencia que ha sido objeto de elaboración y desarrollo a lo largo de los siglos y de aplicación, según las circunstancias de cada momento histórico, a través de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia y de la labor intelectual de los pensadores cristianos, el autor procuró demostrar, con sus propios documentos y textos, en su obra citada *Doctrina*

*(Continúa en 2.ª solapa)*

# EL PENSAMIENTO SOCIAL Y ECONOMICO DE LA ESCOLASTICA

## I

# I

## DE LA SOCIOLOGIA AL DESARROLLO SOCIAL Y ECONOMICO

RESTITUTO SIERRA BRAVO

# EL PENSAMIENTO SOCIAL Y ECONOMICO DE LA ESCOLASTICA

## DESDE SUS ORIGENES AL COMIENZO DEL CATOLICISMO SOCIAL

## I

Pérez Galdos web
2.2.10

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
*INSTITUTO DE SOCIOLOGIA «BALMES»*
MADRID, 1975

© C.S.I.C.

I.S.B.N. 84-00-04143-7 Obra completa
I.S.B.N. 84-00-04141-0 Tomo I
DEPÓSITO LEGAL. M. 14.269.—1975 (I)
IMPRESO EN ESPAÑA. PRINTED IN SPAIN

RAYCAR, S. A., IMPRESORES.—Matilde Hernández, 27.—MADRID-19

*A la memoria de mi abuela y segunda madre, Paula Ramírez Sierra* (†), *y de mi tío, segundo padre y maestro, Victoriano Bravo Ramírez* (†), *ejemplares en la comunicación cristiana de bienes.*

# INDICE

# ÍNDICE

Págs.

## I. ESTUDIO HISTORICO-DOCTRINAL

INTRODUCCIÓN ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 3

### PRIMERA PARTE

### ANALISIS OBJETIVO

I. ORIGEN DE LAS DISTINTAS FASES DE LA ESCOLÁSTICA ... ... ... ... 11
II. MÉTODO ESCOLÁSTICO Y PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO ... ... ... 27
III. TEMAS SOCIALES TRATADOS POR LA ESCOLÁSTICA ... ... ... ... ... 35
IV. FUENTES DEL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA ESCOLÁSTICA ... ... ... ... 47
V. EFICACIA SOCIAL DE LA ESCOLÁSTICA ... ... ... ... ... ... ... ... ... 57

### SEGUNDA PARTE

### ANALISIS INTERNO DEL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA ESCOLASTICA

I. EL ORDEN SOCIAL ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 71
1. Concepción social general ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 72
2. Ideas políticas ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 99
II. EL ORDEN ECONÓMICO ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 111
1. Comunidad de bienes y posesión particular ... ... ... ... 114
2. Obligación de la limosna ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 145
3. Comercio, precio justo y usura ... ... ... ... ... ... ... ... 157
4. Moneda, cambio y bancos ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 195
5. Trabajo ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 244

APÉNDICE ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... 259

Págs.

# I. ESTUDIO HISTORICO-DOCTRINAL

I FONDO STORICO DOCUMENT

# INTRODUCCION*

En apoyo de la tesis de que la llamada doctrina social de la Iglesia no se limita, como frecuentemente se cree, a las Encíclicas de los Pontífices de los últimos tiempos, sino que es algo cuya esencia se halla contenida en las Sagradas Escrituras, esencia que ha sido objeto de elaboración y desarrollo a lo largo de los siglos y de aplicación a las circunstancias de cada momento histórico a través de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia y de la labor intelectual de los pensadores cristianos, procuré demostrar, con sus propios documentos y textos, en la obra *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*[1], que en los

---

* Los números de llamada correlativos se refieren a las citas y notas; en cambio, los números entre corchetes remiten a los de los textos que figuran en la II parte del trabajo, Fuentes.

[1] R. SIERRA BRAVO: *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia.* Colección general de documentos y textos. Compañía Bibliográfica Española, S. A., Sánchez Pacheco, 52-4, Madrid, 1967, 1056 págs.

El hecho de que esta obra no haya sido, a mi juicio, interpretada, en algunos casos debidamente y de que la presente sea, en cierto modo, continuación de ella, me obliga a formular en esta ocasión las siguientes aclaraciones:

1. Puesto que bastantes críticas se han fijado de manera especial en las introducciones general y de cada Santo Padre, sin que parezca se haya prestado atención a los textos y documentos patrísticos, he de reiterar el carácter principal de éstos, frente a la naturaleza meramente subsidiaria de tales introducciones.

2. Ya que en algún caso se ha juzgado el libro, sin distinción, por tales introducciones, debo declarar que, aunque reflejen mis juicios en ellas, de alguna forma, los puntos de vista del magisterio de la Iglesia anterior al Concilio —la elaboración de la obra empezó en 1959, si bien por dificultades ajenas a mi voluntad tardó mucho en publicarse—, mi intención deliberada no fue sino el estudio objetivo del pensamiento de los Santos Padres, objetividad que ninguna crítica ha probado, con un estudio serio y detenido de los textos patrísticos en que se fundan, no existir, ni siquiera que sean desacertadas —en el fondo— las interpretaciones expuestas en tales introducciones.

3. Sobre todo he de hacer constar en cuanto a la colección de documentos y textos que su finalidad —expresa y manifiesta repetidamente en el prólogo y perseguida en todo momento por mí— fue ofrecer una recopilación lo más completa

escritos de los Santos Padres, aunque frecuentemente disperso y fragmentario, se encuentra un pensamiento social, admirable por el vigor de sus expresiones y lo avanzado de sus ideas, que acredita auténticamente la significación social de las Sagradas Escrituras y supone una primera elaboración y formulación de muchos de los conceptos e ideas fundamentales del magisterio social de la Iglesia.

Los continuadores de los Santos Padres, en cuanto a su carácter de pensadores cristianos de su época y expositores de la doctrina admitida en la Iglesia de su tiempo, fueron, en el suyo, los doctores y teólogos escolásticos. Supuesta, pues, la tesis indicada se puede plantear también en relación a ellos las cuestiones de su posición respecto a la significación social del Evangelio y su función en el desarrollo y aplicación histórica de la misma. Procurar dar una respuesta a esta cuestión constituye la razón de ser y el objeto de este trabajo.

Se trata, pues, de un estudio sobre el pensamiento social y económico de la escolástica, enfocado de modo general, en sus grandes líneas, dada la amplitud del tema, y desde el punto de vista de la significación de aquélla en el conjunto de principios, ideas y directrices conocidas hasta hace poco comúnmente con el apelativo antes señalado de «Doctrina social de la Iglesia», entendida en sentido amplio. Sin embargo, respecto a este término es necesario hacer dos precisiones. La primera que, conforme señala B. Sorge en su estudio *E superato il concetto traditionale di dottrina sociale de la Chiesa?* [2], esta expresión está siendo objeto de discusión, como veremos después más detenidamente, por su sentido excesivamente abstracto y fijo, poco acorde con la nueva orientación postconciliar de esta enseñanza, que ya no pretende proporcionar una construcción perfecta y acabada de la sociedad. En consecuencia, utilizaremos en vez de dicho apelativo los de magisterio social y pensamiento social, según los casos, de acuerdo con la precisión siguiente. Esta se refiere a que hay que distinguir entre, en términos clásicos, la doctrina social de la Iglesia y la doctrina social católica. La primera emana de la autoridad eclesiástica y es expresión de su función de magisterio. En cambio, la segunda es obra personal de los pensadores cristianos, clérigos y laicos, por lo que carece de carácter oficial. Es sólo a la primera a la que llamaremos «magisterio social de la

---

posible de los escritos sociales y económicos de los Padres —cualquiera que fuera su signo—, precisamente como fuente de trabajo y de juicio para los estudiosos y para todos los interesados en el pensamiento social patrístico y en los problemas que plantea.

[2] Artículo en «La Civiltà Cattolica», cuaderno 2825, 1968.

Iglesia», mientras que a la segunda la designaremos como pensamiento social cristiano. Con referencia a esta clasificación es obvio que las ideas de los teólogos escolásticos no constituyen magisterio de la Iglesia en el sentido indicado (en su época el magisterio social de la Iglesia se encuentra ejercido muy raramente y en forma de precisiones escuetas sobre algunos puntos discutidos), pues aunque algunos de ellos formaron parte de la Jerarquía —San Alberto Magno y San Buenaventura, por ejemplo, llegaron a ser obispos—, sus enseñanzas no las formularon como tales, sino que constituyen fundamentalmente obras teológicas especulativas personales. En armonía con esta precisión se titula este trabajo pensamiento social y económico.

La obra, llevada a cabo con la ayuda de una beca para estudios en España de la Fundación Juan March, obtenida en la convocatoria del año de 1970, institución a la que reitero mi reconocimiento, comprende, en su conjunto, dos partes, claramente delimitadas. Mientras la primera es un estudio histórico-doctrinal del pensamiento escolástico en cuestión, la segunda constituye una colección, relativamente amplia, de fuentes sociales y económicas, seleccionadas entre los escritos de los autores pertenecientes a la época estudiada.

Los textos que comprende esta Colección, o bien han sido traducidos directamente de las ediciones en el idioma en que fueron editadas inicialmente, latín por lo general, o bien proceden de publicaciones en castellano anteriormente existentes. En todo caso se indica su procedencia mediante citas a pie de página, numeradas correlativamente por obras. Se ha procurado revisar las traducciones utilizadas con su idioma original, figurando en la Colección, mediante las notas correspondientes, las expresiones latinas originales en el caso de que se hayan observado alguna errata o, a nuestro juicio, diferencias de matiz entre dichos textos y las traducciones utilizadas.

El estudio histórico-doctrinal se divide, a su vez, en dos partes, que intentan ser, respectivamente, un análisis objetivo o externo y un análisis interno del pensamiento social en cuestión. El análisis externo abarca los siguientes puntos: 1. Origen y ocasión históricos de las distintas etapas y fases del pensamiento escolástico. 2. Forma general, expositiva y discursiva, seguida por este pensamiento, conocida típicamente con el nombre de método escolástico. 3. Cuestiones o temas sociales abordados por los escolásticos. 4. Fuentes en que se inspiran las ideas expuestas en sus obras, y 5. Influencia en la realidad social y significación doctrinal en el pensamiento social cristiano general. En cuanto a la segunda parte, análisis interno, pretende ser una exposición teórica, de conjunto —sin perjuicio de que se tengan en cuenta en

ella las conclusiones derivadas del análisis interno y las particularidades y tendencias de cada fase en la escolástica— de la concepción social y económica que implica su pensamiento, tanto desde el punto de vista general como referida a las instituciones principales.

Por último, sólo nos queda en esta Introducción determinar el sentido y extensión, personal y temporal, de la escolástica adoptados en este estudio. Tanto uno como otra se caracterizan más bien por su amplitud. En una acepción acaso excesivamente estricta se considera limitado el concepto de la escolástica por una doble restricción: temporalmente, a la Edad Media y, personalmente, a los filósofos y teólogos de esta época. En esta línea Lotz dice que designamos con este término —escolástica— «el saber filosófico-teológico cultivado en las escuelas medievales»[3]. Sin embargo, en cuanto al tiempo, aunque la Edad Media sea la época de la constitución de la escolástica y de su máximo esplendor, no hay duda que en realidad rebasa los límites de dicha Edad, a través de sucesivos períodos de decadencia y renacimiento, hasta llegar incluso a nuestros días. Ello explica que se hayan podido distinguir tres períodos en la misma, que Giacon[4] llama la primera, la segunda y la tercera escolástica.

El primer período corresponde, es claro, a la escolástica de la Edad Media, la que, de manera convencional, por no existir un límite preciso de la misma que la distinga de la patrística, se suele considerar iniciada con San Anselmo de Cantorbery. El segundo período está constituido por el renacimiento, después de su decadencia en el siglo XIV y parte del XV, por lo menos en cuanto a la línea que se podría llamar tradicional de la escolástica tomista, producido en el siglo XVI y que se prolonga durante el XVII, en el que destaca especialmente la escuela teológica-jusnaturalista española. Luego de un nuevo declive en el siglo XVIII, tiene lugar otro resurgimiento de la escuela en el siglo XIX, al que Giacon llama tercera escolástica y que sin duda es más conocido con el apelativo de neoescolasticismo.

La neoescolástica presenta la particularidad de que tiene su origen en el siglo XIX, siglo en el que también aparece el catolicismo social. Aunque, por ejemplo, J. B. Duroselle, en su obra *Les débuts du catholicisme sociale en France, 1822-70*[5], encuentra

---

[3] LOTZ: *Escolástica.* Artículo en «Diccionario de Filosofía», dirigido por W. Brugger. Barcelona, Edit. Herder, 1958, pág. 172.

[4] C. GIACON: *La Seconda Scolastica,* vol. 1, *I grandi commentatori di S. Tommaso.* Fratelli Bocca. Milano, 1943, pág. 3.

[5] París, P.U.F., 1951.

claros antecedentes de este movimiento en Francia durante el período indicado que estudia, sin embargo, como él mismo reconoce, el catolicismo social en sentido estricto, como movimiento consolidado —y no sólo un conjunto de esfuerzos aislados de personalidades destacadas— que llegue a interesar a la mayor parte de los católicos franceses y una organización con el tiempo incluso internacional, se puede situar su aparición alrededor de la década de 1870, en Francia, y también en la mayor parte de los países europeos, si bien es preciso destacar en Alemania la excepción notable de Ketteler, considerado como el iniciador del catolicismo social, cuya acción se remonta a tiempos anteriores a la fecha indicada.

Aunque no corresponde tratar aquí el origen de la neoescolástica, podemos adelantar que, en general, este origen es anterior a la aparición propia del catolicismo social, pues tiene lugar en las primeras décadas del siglo XIX. Después de esta aparición la neoescolástica continúa, si bien el resurgimiento de aquél da lugar, sobre todo después de la publicación de las primeras Encíclicas sociales y políticas de León XIII, a una intercomunicación muy amplia e intensa entre ambos, sin que ello signifique una confusión entre los tres, pues el neoescolasticismo sigue conservando su carácter de especulación teórica teológica, moral y de derecho natural; el catolicismo social, el de movimiento de acción social y de estudio de los problemas prácticos derivados de la cuestión social; pudiendo asignarse al magisterio social de la Iglesia de esta época un puesto intermedio entre la pura especulación teórica y la acción social concreta, en cuanto en ella se pretende adaptar los principios especulativos de la tradición social cristiana a las circunstancias históricas de cada momento; de aquí la necesidad esencial de situar y considerar los documentos pontificios en el marco histórico que les sirven de ocasión y motivo, como ha puesto de manifiesto el Padre G. Jarlot, S. J., en su obra *Doctrine pontificale et Histoire*[6].

Por ello, en cuanto este trabajo se propone, según se ha indicado, enlazar el pensamiento social de la escolástica con el catolicismo social y el actual magisterio social de la Iglesia, en él se limita el estudio de los autores neoescolásticos a aquellos que son o se pueden considerar anteriores y predecesores del comienzo del catolicismo social en el sentido estricto indicado.

Lo anterior no obsta para que en lugar de analizar en el estudio externo u objetivo realizado en la primera parte de este trabajo, la influencia social del neoescolasticismo, se dedique a la

---

[6] Presses de l'Université Gregorienne de Roma, 1964.

misma un apéndice o apartado especial y final en el que se procurará hacer referencia a su influjo:

a) En los pioneros del catolicismo social.
b) En el magisterio social pontificio.

Asimismo, dada la actual coyuntura histórica postconciliar, que, en general, ha marcado una nueva orientación general de la Iglesia, y en concreto, en lo que a nuestro estudio se refiere, ha supuesto sin duda, por una parte, la crítica o autocrítica tanto de la neoescolástica como de la llamada doctrina social de la Iglesia, y, por otra, sin que se pueda decir que esto signifique una repudiación de la primera, una aceptación de un pluralismo filosófico y teológico, y en el aspecto social la aparición de nuevos criterios y tendencias, este apéndice trata también de indicar los rumbos y direcciones que parecen abrirse en la actualidad al pensamiento y a la acción social cristianos y sugerir la posible validez en la coyuntura actual de algunas de las ideas escolásticas.

En el aspecto personal sólo son escolásticos, en sentido propio, los filósofos y teólogos afectos a las distintas direcciones de la escolástica. No obstante, y sin pretender con ello poner en tela de juicio la posición central del pensamiento propiamente escolástico dentro de la doctrina admitida comúnmente en la Iglesia en todo este tiempo, en el que se forman los clérigos y se inspiran los oradores y profesores eclesiásticos y generalmente también las obras espirituales, como se trata aquí de un trabajo sobre los antecedentes del pensamiento social cristiano en la época indicada, el prescindir de algunos otros autores cristianos principales de este tiempo, no propiamente escolásticos o incluso, en cierto modo, opuestos, como, por ejemplo, Erasmo y Luis Vives, hubiera representado una laguna importante.

# PRIMERA PARTE

## ANALISIS OBJETIVO

## I. ORIGEN DE LAS DISTINTAS FASES DE LA ESCOLASTICA

### *Origen general*

El primer problema que plantea el que hemos llamado análisis objetivo o externo de la escolástica es el de su origen, es decir, el de los motivos o razones a que debe su aparición y la relación de éstas con las circunstancias históricas —económicas, sociales y políticas— en que la misma tiene lugar. Este examen es, sin duda, indispensable para comprender la razón de ser, la significación y el sentido de la escuela, tanto en general como con referencia a su pensamiento social. Como subraya Julián Marías [6 bis] en su estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro,* «la filosofía es inseparable de la circunstancia en que emerge. Como todo hacer humano, el filosofar se hace en vista de una situación y sólo en ella recibe su sentido; por tanto, únicamente desde ella resulta inteligible (...). Cuando el hombre necesita hacer filosofía es porque tiene en sus circunstancias un problema porque su situación es problemática y para estar en ella tiene que filosofar».

Ahora bien, aunque se puede determinar un motivo general o denominador común de toda la escolástica, el mismo presenta modalidades diversas en sus distintas etapas y fases, de acuerdo con la variedad de las condiciones históricas de cada época o período en que tienen lugar, lo que exige una consideración separada de cada fase.

Desde un punto de vista general, el motivo al que responde la escolástica es a la necesidad de armonizar la razón con la fe. Ello constituye su presupuesto fundamental e implica la subordinación y servidumbre de la primera a la segunda. Es en esta circunstancia en la que los historiadores de la filosofía escolástica ven lo

---

[6 bis] J. MARÍAS: *La Escolastica en su mundo y en el nuestro.* Colección Huguin, «Ensayos», 1951, pág. 1.

más peculiar y distintivo de la escuela. Etienne Gilson[7], por ejemplo, el famoso historiador de la filosofía de la Edad Media, tipifica la escolástica del período a que se extiende este estudio «como un esfuerzo incesantemente renovado para manifestar la conformidad entre la razón natural y la fe cuando esa conformidad existe y para lograrla cuando no existe». Igualmente, Cornelio Fabro[8] señala como criterio metódico general de todas las fases de la escolástica la «armonía entre la razón y la fe». El mismo Gilson[9], partiendo de una idea similar a la antes citada de Julián Marías, según la cual la filosofía constituye en todas las épocas de su historia un intento de interpretación racional del universo, explica la razón de ser indicada de la escolástica en el hecho de que el mundo inmediatamente dado, como lo es hoy para nosotros el de la ciencia, era entonces el de la fe. Lo que había que comprender y explicar era más que lo que los ojos veían, lo que los Concilios habían definido en lo tocante al origen del mundo y del hombre, así como sus destinos, hecho que considera de importancia decisiva para comprender el carácter religioso de los grandes sistemas medievales.

Esta posición se puede estimar que se prolonga en la segunda y tercera escolástica, si no ya en cuanto concepción general del mundo, sí como relativa al pensamiento católico a que las mismas responden.

La consecuencia principal, en el orden social, de este carácter fundamental de la escolástica —y de ella hay que partir siempre para valorar su significado en este campo— es que aquélla es esencialmente un pensamiento religioso y, por tanto, no responde a problemas sociales ni es de naturaleza social directamente, sino sólo accesoriamente y por extensión, en cuanto los mismos presentan un aspecto moral y religioso.

Respecto al motivo particular de cada fase, conviene antes de abordarlo referirse primeramente al origen histórico general de la misma. Cuando se produjo la caída del mundo romano de Occidente (año 476) en manos de los bárbaros, la patrística ya había alcanzado su cenit con San Ambrosio y San Agustín en Occidente y los grandes Santos Padres orientales y había comenzado a declinar. La dominación de los bárbaros no significó un corte o interrupción de un desarrollo en curso, sino la aceleración de un proceso de decadencia ya iniciado, que incluso se prolonga posteriormente a dicha fecha, junto con la destrucción en Occidente

---

[7 y 9] E. GILSÓN: *La filosofía en la Edad Media.* Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Gredos, Madrid, 1965, págs. 696 y 699, respectivamente.

[8] CORNELIO FABRO: *Scolastica.* Enciclopedia Cattolica, col. 123, vol. 11.

del sistema social y político en el que se había originado la patrística y su sustitución por otro nuevo y distinto. La única institución que logró salvarse del naufragio general y que cumplió la labor inapreciable de enlace entre las dos épocas y de conservación y transmisión de la cultura anterior fue la Iglesia.

En esta situación histórica se fue fraguando la escolástica. Es evidente que, doctrinalmente, la tarea que se les presentaba entonces a los pensadores eclesiásticos no era continuar la patrística, llegada ya a su cumbre e imposible de superar en aquel momento —la cual, por otra parte, había cumplido sustancialmente su cometido fundamental de interpretación y explicación de las Sagradas Escrituras y de determinación de su sentido dogmático frente a las herejías—, sino de recoger primero su herencia doctrinal, todo lo que se había salvado de la catástrofe general y dotarlo después de coherencia racional y sistemática.

Estas son, precisamente, las funciones realizadas por la escolástica dentro del pensamiento cristiano, y a su fidelidad a ellas, así como de manera particular a la identidad del método empleado, se debe que la escolástica sea considerada como la escuela por excelencia. Características de ésta no son sólo la unidad de fin y de método, sino también su continuidad y capacidad de supervivencia, como lo prueba el hecho indicado de su repetido resurgimiento.

### *Origen de la primera escolástica*

En la primera escolástica los escritores eclesiásticos se encontraron, pues, en una primera fase con la dispersión de las ideas y enseñanzas de los Santos Padres dispersas en sus múltiples escritos, generalmente comentarios de las Escrituras, ninguno de ellos tratados sistemáticos. Este hecho impuso la necesidad de recopilar los principios —sentencias— formulados por aquéllos y de presentarlos en un orden determinado. Destaca, pues, en la labor escolástica de esta primera fase el carácter compilativo de la misma, plasmado en las múltiples colecciones de sentencias teológicas y decretos canónicos de esta época, carácter que iba a marcar con su impronta el desarrollo de la escolástica posterior, tanto primera como segunda.

Es preciso advertir que lo anterior no significa negar la existencia en esta época de autores aislados con una obra intelectual propia, más o menos original, entre los que descuellan San Anselmo de Cantorbery —a quien por la utilización consciente de la razón al servicio de la fe, según su divisa: *Fides quaerens intellectum,* adoptada por toda la escolástica, se considera el verdadero

iniciador [10] de la misma— y Abelardo y los autores pertenecientes a la escuela de Chartres, especialmente, dentro de esta última, Hugo y Ricardo de S. Víctor. Característica de todos ellos, así como de este período es, en general, su clara y decidida orientación agustiniana, como pone de manifiesto H. Marrou [11].

Importa subrayar que en dicha función recopilativa se concedió una menor atención y una importancia secundaria a los aspectos sociales de las Sagradas Escrituras y a los importantes desarrollos de los mismos realizados por los Santos Padres, lo que demuestra que sus preocupaciones eran otras, preferentemente de carácter dogmático y moral.

Paralelamente a esta compilación teológica tuvo lugar en la época inicial de la primera escolástica otra, que obedece a motivos similares, de carácter jurídico-canónico, no sin embargo sin trascendencia teológica, en la que los aspectos sociales encontraron mayor eco, pero sin duda aún escaso.

Creo que es de gran interés en relación a los orígenes de la escolástica detenerse en subrayar la importancia fundamental en toda la escuela de su comienzo compilativo, puesto que, conforme he apuntado antes, este principio —sus caracteres y consecuencias— marca de manera indeleble su evolución posterior en el aspecto formal y de contenido.

En el aspecto formal se puede decir que el método escolástico, del que se ocupa el punto siguiente, en su forma plenamente desarrollada, no es, desde este punto de vista, sino el resultado de la transformación y perfeccionamiento progresivos de las compilaciones iniciales mediante la individuación de las cuestiones planteadas por las sentencias de las colecciones y la aplicación de la lógica para resolver sus antinomias y explicar la solución adoptada.

En cuanto a su contenido, si bien las compilaciones implican una selección, agrupación, sistematización y la formación de una síntesis doctrinal, y da lugar a la formación de un sistema de valores definido, preciso y coherente, tan peculiar de la Edad Media, no es menos cierto que separan los principios de su contexto original, tienden a fijar las ideas con el consiguiente anquilosamiento y a constituirse en un núcleo cerrado, ajeno a las realidades de la vida social e impenetrable a sus modificaciones.

Por ello no parece exagerado afirmar que los defectos achacados a la escolástica de operar fundamentalmente con principios, a los que se concede total entidad propia, con independencia del contexto no sólo literario sino social de que proceden, su apego a

---

[10] Cfr. F. CAYRÉ, A. A.: *Patrologie et Histoire de la Théologie,* t. II, París, 1930, página 402.

[11] Cfr. H. MARROU: *Saint Augustin et l'augustinisme.* París, 1955, págs. 157 y sigs.

la letra de estos principios y a buscar la verdad en su interpretación doctrinal y jurídica, y su dificultad para asumir el cambio social y adaptarse a las circunstancias cambiantes, tienen su explicación en una parte importante en este origen compilativo de la escolástica.

En el siglo XIII esta labor compiladora se puede considerar ya fundamentalmente agotada y reclamaba, más que su continuación, la realización y la sistematización racional de los dogmas y principios recogidos. Por otra parte, tiene lugar en este siglo el descubrimiento de la filosofía completa de Aristóteles. Este descubrimiento causó un impacto extraordinario en el ambiente intelectual de entonces, hasta llegar a considerar al estagirita, como es patente en Santo Tomás, el filósofo por antonomasia y a su sistema la verdad racional por excelencia. Por tanto, surgió con ello la necesidad de poner de acuerdo esta filosofía con los dogmas cristianos, necesidad que presionaba en la misma dirección de armonizar la razón y la fe. Como dice J. Marías, el hombre del siglo XIII se encontraba «con dos instancias, dos creencias, dos certidumbres, cuya dualidad misma constituye el verdadero problema. Es menester decidir entre ellas, ponerlas de acuerdo, hallar una certidumbre superior que dé razón de esa dualidad y permita saber a qué atenerse» [12].

Todo ello constituye la ocasión o motivo de la segunda etapa de la primera escolástica, en la que correspondió a Santo Tomás realizar la síntesis racional del pensamiento cristiano, heredero de los Santos Padres, de entonces, y su conjugación con la filosofía de Aristóteles llevando con ello a la escolástica a la cima de su desarrollo e importancia. El carácter especulativo de esta empresa explica la condición racional y discursiva típica de esta escuela sobre todo a partir de Santo Tomás y refuerza su inicial vinculación indicada a las ideas y principios y no principalmente a los hechos.

Los teólogos de esta época, en cuanto a fuentes y métodos, preocupación teológica y moral y cuestiones tratadas, son los continuadores de la etapa anterior, lo que explica el carácter marginal que siguen ocupando los problemas sociales en ella. Sin embargo, su mayor hondura racional y la influencia de Aristóteles en el que los aspectos sociopolíticos alcanzan una indudable importancia, hacen que sobre todo en Santo Tomás se encuentre un pensamiento filosófico-social y político profundo, no sistematizado y en algunos aspectos sólo elaborado en germen.

A partir de Santo Tomás, cuya teología es preciso tener en

---

[12] J. MARÍAS: *Ob. cit.*, pág. 30.

cuenta no recibió una aceptación general en su época, sino que fue objeto de una dura oposición, empieza el descenso de la primera escolástica. En el siglo XIV, entra ya, entendida en su sentido clásico, en plena época de decadencia. En otros aspectos, como señala Ferrater Mora [13], siguiendo a E. A. Moody, este período no es de decadencia sino de florecimiento, por su empirismo, origen de la ciencia moderna, que influyó y se prolongó en el pensamiento inglés, a través de la escuela franciscana de Duns Scoto, Occam y sus seguidores.

A la desintegración del mundo social medieval, que implican las nuevas transformaciones sociales y políticas, y a la deplorable situación de la Iglesia desgarrada por el Cisma de Occidente, corresponde la disolución del pensamiento escolástico, representado dentro del mismo en esta época inicialmente por Duns Scoto, con su empirismo, voluntarismo y crítica del derecho natural, y definitivamente, por Occam, el que se quiebra la íntima unión entre razón y fe típica de la escolástica y con su orientación nominalista y empírica inicia la secularización y la tendencia liberal e individualista que habían de ser peculiares a partir de él en el pensamiento occidental independizado de la Iglesia.

Toda la época abarcada entre la primera y segunda etapa de la primera escolástica se caracteriza por la fuerte unidad e integración social del mundo cristiano occidental y por la construcción a lo largo de toda ella de un tipo de sociedad impregnada profundamente por las ideas teológicas y religiosas entonces dominantes. También es una época de reconstitución y desarrollo económico progresivo y continuado a lo largo de todo el período después de la catástrofe general representada por el derrumbamiento del mundo económico anterior a los bárbaros. Los problemas sociales que se plantearon entonces fueron mínimos, lo que explica en parte también la poca atención teórica indicada prestada a ellos. Como señala M. Rocha [14], «el problema del trabajo y del salario no se planteaba en el siglo XIII y a principios del XIV. La estabilidad económica y social, la influencia irradiante del cristianismo, la organización corporativa todavía inalterada, no dejaban ocasión alguna de abuso. Se comprende entonces el laconismo de Santo Tomás respecto de estos problemas».

Sin embargo, en el siglo XIV tiene lugar una detención en este auge económico. H. Pirenne, en su conocida obra *Historia económica y social de la Edad Media,* hace notar que «se puede considerar el principio del siglo XIV como el término del período de

---

[13] Cfr. FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía,* vol. 1, vocablo «Escolástica».

[14] M. ROCHA: *Travail et Salaire à travers la scolastique.* París, Desclée de Brower et Cie., 1933, pág. 10.

expansión de la economía medieval. Hasta entonces los progresos fueron continuos en todos los dominios» [15]. A la vez que esta recesión, se produce un endurecimiento social consecuencia en parte del colapso económico y derivada también de la transformación de una economía agrícola de subsistencia, como hasta entonces había predominado, en una economía basada en el lucro y orientada hacia un capitalismo comercial incipiente.

Esta última fase de la primera escolástica no representa tampoco, a pesar de su tendencia positiva y práctica, una extensión de la preocupación social de la misma. En realidad las ideas occamistas, que informaron las tendencias ideológicas dominantes a partir del Renacimiento supusieron un influjo «social» negativo a la larga, pues constituyeron el germen de los principios individualistas, liberales y laicistas adoptados por la burguesía a través de los filósofos modernos y utilizados por ella para convertirse en clase social dominante.

### *Origen de la segunda escolástica*

Los motivos o razones del resurgimiento de la escolástica en el siglo XVI no son tan precisos y definidos como en el caso de las etapas antes estudiadas. El origen de la segunda escolástica es el resultado de la serie compleja de causas. En conjunto supusieron la transformación radical del mundo medieval. Entre ellas descuellan las de carácter religioso y político, circunscritas, en gran parte, las primeras, a las necesidades de la Contrarreforma, y en relación, las segundas, en cuanto a la escolástica española en particular, con los problemas del Imperio español.

Respecto a las primeras cabe destacar la consolidación de la sede romana una vez superado el grave cisma de Occidente, el retorno al tomismo después del predominio durante el siglo XIV y gran parte del XV del occamismo, retorno cuyo punto de partida principal es, sin duda, la importante labor de comentario de las *Sumas* realizada por el cardenal Cayetano y Silvestre de Ferrara y, finalmente, y de modo especial, las críticas y ataques de que fue objeto la escolástica y sus doctrinas por el humanismo renacentista y la reforma protestante, que en el caso de esta última afectaban los mismos fundamentos de la fe edificados pacientemente por la escolástica a lo largo de la Edad Media. De estas circunstancias se puede decir que las dos primeras posibilitaron y facilitaron la renovación de la escolástica, mientras que los ataques y el florecimiento intelectual del Renacimiento representaron sin duda un

---

[15] H. PIRENNE: *Historia económica y social de la Edad Media.* Méjico, 1947, página 191.

desafío y un estímulo a la renovación escolástica. En cuanto a la reforma protestante hizo necesaria esta renovación por motivos de defensa y supervivencia de la fe católica tradicional.

Pero si los ataques de la reforma protestante y el humanismo contribuyeron a la renovación de la escolástica, también dieron lugar a la escisión del cristianismo en dos campos ideológicos contrapuestos, con el consiguiente enfrentamiento entre ambos, y a que la escolástica adquiriera un nuevo carácter polémico, defensivo-ofensivo, y como tal, beligerante y partidista.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la lucha se libró principalmente en los campos teológico y filosófico, por lo que la confrontación no tuvo sus manifestaciones principales y directas en el terreno social y económico. Pero esta actitud de lucha y defensiva persistió desde entonces en la escolástica y contribuyó, sin duda, aun entonces indirectamente, a que se acrecentara en los campos polémicos su dificultad de adaptación a las nuevas realidades históricas y a los cambios sociales.

En relación al humanismo es preciso hacer notar con Giovanni Ambrosetti [16] que en él se pueden distinguir dos direcciones, ambas relacionadas con el senequismo, una de las cuales se aleja de la concepción cristiana, mientras que la otra prmanece fiel a ella e incluso influyó notablemente en la escolástica renacentista, de tal modo que se puede hablar de un humanismo cristiano en la escolástica, indiscutible, por ejemplo, en Vitoria, que según Ambrosetti [17], se encarna ante todo «en un equilibrio entre el elemento intelectualista y voluntarista», los dos polos, frecuentemente antagónicos dentro de los que se mueven las concepciones del hombre.

Al lado de los motivos religiosos, hay que conceder también un puesto destacado a las transformaciones políticas de la época, pues son éstas las que determinaron el carácter que tipifica a la segunda escolástica respecto de la primera, es decir, su atención especial y relativamente independiente a las cuestiones jurídicas, políticas y económicas. A este respecto, tuvieron sin duda una significación importante la formación de los estados nacionales, la hegemonía de España y su decidida posición católica tradicional, que hizo fuera en ella donde se desarrollara especialmente la segunda escolástica con los grandes maestros de la Universidad de Salamanca, especialmente Vitoria y Suárez; el descubrimiento de América; el afianzamiento de la autoridad real y su transforma ción en poder absoluto.

Todas estas circunstancias plantearon nuevos problemas, par-

---

[16 y 17] G. AMBROSETTI: *Il Diritto Naturale della Riforma Cattolica*. Milán, 1951, páginas 8 y 18, respectivamente.

ticularmente jurídicos, políticos y económicos, que exigieron una respuesta de los continuadores de la escolástica.

Este cambio del centro de atención doctrinal de la primera a la segunda escolástica es índice también del paso del mundo teológico de la Edad Media a un mundo independizado de la religión o secularizado, en el que ya no se concede una atención primordial a los problemas sobrenaturales, sino a las realidades terrenas, en el que la Iglesia pasa a una posición defensiva y la unidad religiosa de la cultura medieval se escinde al aparecer una cultura profana independiente o al margen de la de la Iglesia.

La segunda escolástica se prolonga también a lo largo del siglo XVII, pero sin renovarse y sin que se puedan destacar nuevos desarrollos originales importantes en ella, para caer en una profunda postración sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII en el que no resiste, dividida y falta de una orientación definida, la invasión de la filosofía profana. Es en el siglo XVII cuando se puede afirmar que la escolástica deja de ser la filosofía dominante con la aparición del racionalismo cartesiano.

Tampoco, pues, la segunda escolástica, dada la primacía, antes señalada, otorgada a los problemas políticos y jurídicos de acuerdo con las preocupaciones de la época, se caracteriza por la atención especial a lo social estrictamente, es decir, en el sentido de preocupación por la situación de las clases trabajadoras y desposeídas y en situación económica inferior.

Esto no significa que no existieran dichos problemas a lo largo del período que comprende aquélla. Antes bien, lo típico en él es el predominio del espíritu económico sobre el social, tanto ideológica como prácticamente. Este espíritu económico, ya clarísimo y dominante en el renacimiento italiano, como lo ha puesto de manifiesto Alfred von Martin en su obra *Sociología del Renacimiento* [18], se desarrolla progresivamente a lo largo de esta época hasta llegar al apogeo de la burguesía y el capitalismo en los siglos XVIII y XIX, con la consecuencia de una creciente subordinación de los valores humanos y sociales al afán de lucro y al interés económico. Por ello, durante este período, la cuestión social, ya muy viva al final de la Edad Media, se va empeorando al compás de la acentuación de la desigualdad económica, del distanciamiento y separación entre las clases sociales poseedoras y desposeídas y la situación cada vez más deteriorada de las condiciones de vida y trabajo de los obreros.

Existe, pues, un agudo problema social pero no consigue adquirir carta de naturaleza pública, inmerso en una situación política

---

[18] A. VON MARTIN: Vid. *Sociología del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1946 (*passim*).

e ideológica totalmente desfavorable. De aquí que las obras teóricas sociales típicas de esta época sean las utopías, modelos sociales ideales, de evasión de la realidad, que ya de antemano se consideran inviables y, asimismo, que los movimientos sociales prácticos aparezcan mezclados con elementos religiosos y tiendan a concretarse en la formación de comunidades especiales, separadas y al margen de la sociedad general. La autonomía de la cuestión social se alcanza sólo en el siglo XIX, en el que empieza a ocupar el primer plano, a la vez que, en el orden especulativo, se constituye la sociología como ciencia independiente, y, dentro del campo católico, consigue también su independencia de la moral y el derecho natural, con la aparición de la doctrina social de la Iglesia y el catolicismo social modernos.

### *Origen de la neoescolástica*

Expuestos el origen de la primera y segunda escolástica, nos queda, por último, referirnos al origen del neoescolasticismo, también llamado, como indicamos, tercera escolástica. Como ya señalamos en este artículo la filosofía «laica» desplazó, a partir del siglo XVII, a la filosofía escolástica como pensamiento filosófico predominante en el mundo occidental europeo, y desde entonces fue ganando terreno a la misma. Si bien en la primera mitad del siglo XVIII, todavía encontramos autores como Billuart (1685-1757), Roncaglia (1677-1773), Reuter (1680-1781) y San Alfonso María Ligorio (1695-1787), que prolongan la escolástica tradicional durante este período, hay en los autores en general de este período, como nota el padre G. Fraile en su *Historia de la Filosofía* [19], «más espíritu de conservación, repetición e innovación que de creación y originalidad» y vuelven a aparecer los defectos característicos de la decadencia: «desinterés por la realidad, afición desmedida a cuestiones excesivamente abstractas y especulativas, estilo recargado y amanerado...».

Durante los años finales del siglo XVIII y primeros del XIX, la filosofía «profana» penetró incluso en el recinto mismo de la filosofía escolástica, que abandonó la tradición y resultó afectada por las corrientes de la filosofía moderna y con una clara tendencia al eclecticismo [20]. Como señala C. Fabró en su trabajo *La Filosofía contemporánea,* que forma parte de la *Historia de la Filosofía,* dirigida por él mismo y publicada en español por Ediciones Rialp, durante el lapso indicado atravesaron las escuelas católicas, en cuanto a la tradición escolástica, «uno de los períodos más graves. En

---

[19] Volumen 3, pág. 1.061.

[20] Cfr. I. NARCISO: *Il neotomismo.* «Sapienza», 14, 1961, pág. 45.

Francia e Italia se infiltraron, según los gustos, el cartesianismo, el dinamismo leibiniziano y hasta el sensismo lockiano, sin que la restauración (1814) de la suprimida Compañía de Jesús llegara a cambiar la situación» (vol. II, pág. 569). Asimismo, E. Hocedez [21] nota, respecto a Alemania principalmente, que la difusión rápida del semirracionalismo de Hermes, y acaso más los largos y penosos esfuerzos de los doctores de Tübinga para librarlo de la empresa de la «Aufklarung», nos revelan el profundo desorden producido por la acción combinada del febronianismo, del josefinismo y del racionalismo.

Por otra parte, el avance del «laicismo» de la filosofía de la ilustración, con sus secuelas de racionalismo y liberalismo a ultranza, no se limita a los aspectos ideológicos, sino que se extiende ampliamente a los campos político y económico. Culmina en la Revolución francesa que significó un colapso general del catolicismo francés y repercutió intensamente en sentido similar en mayor o menor grado en todos los países europeos. Por ejemplo, en España, como nota H. Aufhofert [22] «durante la primera mitad del siglo XIX la Iglesia fue perseguida con tan brutales excesos, cual no los había visto la católica España, en las épocas de la dominación romana y musulmana» (pág. 29). A partir de entonces se produjo la trágica escisión entre las dos Españas, el divorcio entre el lenguaje reaccionario confesional y el lenguaje de la «modernidad» y la oposición total entre ambos bandos a que se refiere T. J. Cremades en su obra *El reformismo español, krausismo, escuela histórica, neotomismo* [23].

De aquí que esta época supuso un cierto corte o ruptura con la tradición teológica y filosófica, comparable, hasta cierto punto, con el producido anteriormente con la invasión de los bárbaros y la caída del Imperio romano, aunque también esta situación diera pie para un nuevo resurgimiento, que se produjo pasada la tormenta revolucionaria en las primeras décadas del siglo XIX y dio lugar a la neoescolástica.

En España precisamente es sin duda más perceptible este corte, pues supuso la ruptura con los notables avances conseguidos por la escuela de los teólogos-juristas españoles en el campo democrático y de los derechos humanos, que representan la verdadera tradición española, y su suplantación por la dirección reaccionaria confesional indicada, inspirada en los contrarrevolucionarios fran-

---

[21] E. HOCEDEZ: *Histoire de la Théologie catholique au XIX^e siècle*, t. 1, París, 1949, página 253.

[22] H. AUFHOFERT: *La Sociología de J. Balmes*. Rialp, 1959, pág. 29.

[23] Edic. Ariel, Barcelona, 1996, pág. 155.

ceses, según ha puesto de manifiesto Javier Herrero en su obra *Orígenes del pensamiento reaccionario español*, Edicusa, 1971.

Aunque no existe unanimidad entre los diversos autores que han estudiado esta cuestión, teniendo en cuenta las diversas posiciones, se pueden destacar a mi juicio, en síntesis, los siguientes puntos generales:

1.° En general, se reconoce que el origen concreto del neoescolasticismo tuvo lugar en Italia, en las primeras décadas del siglo XIX, apareciendo ligados sus comienzos con la obra de los canónigos de Piacenza V. Buzzetti (1777-1824) y Angel Testa (1788-1873), quienes entendieron la restauración de la escolástica como una vuelta a Santo Tomás y sufrieron la influencia del Colegio Alberoni de dicha ciudad, dirigido por los padres de la Misión, donde según advierte C. Fabro en el trabajo citado, se mantuvo viva la tendencia tomista.

2.° No obstante lo anterior es preciso señalar que los estudios recientes del jesuita español padre M. Batllori [24], han puesto de manifiesto la influencia quizá decisiva en la orientación neoescolástica de dichos canónigos de los jesuitas hispánicos expulsos, emigrados a Roma, especialmente los hermanos Masdeu. Según J. A. Weisheiolp Buzzetti abandonó el sensismo de Loske movido por B. Masdeu.

3.° Figura muy eminente de la neoescolástica en esta primera época es la del español Jaime Balmes (1810-48), en el que aparece también clara su adhesión a Santo Tomás. Si bien no dejó discípulos y continuadores inmediatos de su obra, no ha dejado de ejercer una influencia muy notable en este florecimiento, y «muy principalmente, como señala Ferrater Mora [25], sobre el cardenal Mercier y la escuela de Lovaina».

4.° Reinstaurada la Compañía de Jesús, el germen de la neoescolástica fue introducida en la misma por el canónigo indicado Buzzetti, a través de sus discípulos los hermanos Sordi, uno de los cuales se hizo jesuita.

5.° Entre los seguidores de los hermanos Sordi, en la Compañía de Jesús, destaca la gran figura social de la neoescolástica el padre Taparelli d'Azeglio. Antes de su «conversión al tomismo parece claro que sufrió diversas influencias ideológicas, entre ellas la del tradicionalismo francés. Incluso se ha subrayado que el sistema de su obra cumbre, el *Ensayo de Derecho Natural*, procede de época anterior a dicha conversión».

---

[24] P. M. BATLLORI: *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Gredos, Madrid, 1966.

[25] FERRATER: Ob. cit., vocablo «Balmes», vol. 1.

Aunque las autoridades superiores de la Compañía de Jesús pretendieron atajar este movimiento, éste siguió adelante, a pesar del dispersamiento de sus componentes, quienes hacia el 1850 fundaron la Civiltá Cattolica, importantísimo órgano del mismo, que incluso llegó a alcanzar un valor oficioso en relación a la Sede romana, siendo precisamente a través de su colaboración en dicha revista que el padre Liberatore, primero ecléctico, se hizo tomista convencido.

7.º El movimiento neoescolástico fue ganando terreno y adeptos, entre los que destacan en Italia el padre Zigliara y en España M. Ortí y Lara y otros yusnaturalistas, hasta lograr el apoyo y reconocimiento oficial de la Iglesia mediante la publicación por León XIII de la Encíclica *Aeterni Patris*, de fecha 4 de agosto de 1879.

8.º En síntesis, se puede afirmar que la neoescolástica, especialmente en el aspecto social, fue promovida por hombres no formados en la escuela, conversos al tomismo, procedentes de diversas ideologías, que conocían bien la filosofía «profana» y que se caracterizaban en lo político por una actitud antiliberal y opuesta a la que significó la Revolución francesa y en lo económico por una postura antisocialista.

Es en esta década de 1870 cuando aparece también, como se ha indicado en la introducción, el catolicismo social y se produce una amplia e intensa intercomunicación entre ambos movimientos. Después de esta fecha tiene lugar el florecimiento yusnaturalista de la neoescolástica en Alemania, donde destacan los nombres de Th. Meyer, con su obra *Institutiones juris naturalis*... (1885-1900), V. Cathrein, con su *Moralphilosophie* (1924, 6.ª ed.); Christian Pesch, *Christliche Staatslehre* (1887), patrocinador del solidarismo, y en Austria con el padre Lenmkuhl. Todos ellos influyeron en el catolicismo social y especialmente el padre Lenmkuhl fue mentor del mismo en Austria y participó directamente en sus actividades.

Posteriormente, el neoescolasticismo continúa desarrollándose y se concreta en la fundación de universidades católicas, entre las que cabe destacar la de Lovaina por la escuela del cardenal Mercier, y numerosas revistas teológico-filosóficas. Sin embargo, a finales del siglo XIX y principios del XX se produce la crisis del modernismo, caracterizado por su historicismo y el criticismo bíblico y escolástico, modernismo que se vio detenido por la decidida actitud del Papa Pío X. El neotomismo continúa pues a pesar de esta crisis, si bien no dejó de chocar nuevamente después con la llamada teología nueva, inspirada en el evolucionismo, la fenomenología y las

enseñanzas de Teilhard de Chardin, nueva dirección a la que se opuso también en parte Pío XII en su Encíclica *Humani generis*.

Sin embargo, el nuevo espíritu de Juan XXIII hizo posible una mayor apertura en un neoescolasticismo, todavía rígido y legalista, y sobre todo con la convocatoria del Concilio Vaticano II, abrió un nuevo período no sólo en la teología católica, sino incluso en la historia de la Iglesia, que acaso en el plano filosófico teológico se pueda caracterizar si no ya por el abandono de la escolástica, sí por la aceptación de un pluralismo filosófico-teológico dentro de la Iglesia.

Según J. A. Weisheiolp [26], «durante el pontificado de León XIII el establecimiento del escolasticismo tuvo seis fines:

1. Editar críticamente los textos de los autores escolásticos, especialmente Santo Tomás (es preciso notar que el neoescolasticismo, aunque sea en parte también un neoescotismo y un neosuarecismo, es ante todo un neotomismo).

2. Estudiar los orígenes históricos y la evolución de la filosofía escolástica.

3. Exponer la doctrina sólida (*philosophia perennis*) de la filosofía escolástica para la edad moderna, descartando lo no útil y los falsos puntos de vista.

4. Estudiar y refutar los errores de los filósofos contemporáneos y recientes.

5. Estudiar las ciencias físicas y examinar su relevancia para la filosofía, y

6. Construir una nueva síntesis escolástica de toda la filosofía consistente con los progresos de las ciencias».

Desde un punto de vista político y social, que es el que aquí nos interesa especialmente, aunque no se puede aceptar por partidista la posición de G. Saitta en su obra *Le origine del neotomismo nel secolo XIX* [27], según la cual el renacimiento neoescolástico vendría a ser un movimiento intelectual impulsado por la sede pontificia, en consonancia con sus intereses políticos y sociales, hay que reconocer una parte de verdad en su afirmación de que el pensamiento social y político de la neoescolástica se presenta en gran parte como una reacción contra el pensamiento moderno, sobre todo en materia política. Embargado por este enfrentamiento,

---

[26] J. A. WEISHEIOLP: *Contemporary scholasticism*, en «New Catholic Encyclopedy», vol. 12, pág. 167.

[27] G. SAITTA: *Le origine del neo-tomismo nel secolo XIX*. Bari, 1912.

a los aspectos sociales no se les concede al principio del movimiento la importancia que ya habían adquirido sobre todo después de la publicación del manifiesto comunista, si bien esto no significa desconocer el interés social y económico de la obra de Taparelli. Por otra parte, aunque la neoescolástica influyera teóricamente en el catolicismo social, es también indudable que éste incitó a la misma a una mayor preocupación por los problemas sociales, como resulta palpable si se compara las instituciones de ética y derecho natural del padre Liberatore, publicada en italiano el año 1865, con su *Tratado de Economía social,* aparecida en el año 1890, poco antes de su muerte y de la Encíclica *Rerum Novarum.*

## II. METODO ESCOLASTICO Y PENSAMIENTO SOCIAL

El segundo punto a considerar en este análisis «objetivo» del pensamiento escolástico es el de su método. Este, en cuanto forma o proceso de la investigación o especulación, tiene una importancia decisiva tanto en los temas o materias que pueden abordarse como en los resultados o conclusiones obtenidas. El método es, etimológicamente, camino y cada camino pasa sólo por unos lugares determinados y conduce a un sitio definido.

El examen del método escolástico puede ser, por tanto, interesante en orden a precisar la naturaleza y significación del pensamiento social de la escuela, sobre todo si se tiene en cuenta que uno de los aspectos más característicos de la misma es la utilización común, como se ha indicado antes, de un método muy típico, hasta tal punto que ha podido ser definida esencialmente la escolástica por G. Fritz y A. Michel como «un método de especulación filosófica y teológica que mira a la penetración racional y a la sistematización de las verdades teológicas con ayuda de conceptos filosóficos» [28].

### *Aspectos y caracteres del método escolástico*

En el método escolástico se pueden distinguir dos aspectos fundamentales: el de su esencia y el de la forma peculiar del mismo. Esencialmente, el método escolástico no consiste en otra cosa, sino en la utilización de la razón al servicio de la fe; para penetrar, aclarar y explicar, en cuanto es posible, el dato revelado. Alrededor de esta esencia gira precisamente el concepto que da del método en cuestión M. Grabmann [29] en su importante obra sobre el mismo.

---

[28] G. FRITZ y A. MICHEL: *Scholastique.* «Dictionnaire de Théologie Catholique», volumen 14, 2.°, París, 1943.

[29] M. GRABMAN: *Geschichte der Scholastichen Methode.* Friburgo, 1909, pág. 36 del vol. 1.

Tomado en este sentido, responde a la esencial preocupación teológica de la escolástica y se halla en íntima relación con ella. Lo que se busca, ante todo, es la fijación y determinación de la doctrina revelada, recoger y establecer el depósito dogmático, y su explicación, comprensión y aplicación, utilizando la filosofía como auxiliar en esta tarea. El desarrollo y aplicación del método escolástico en la Edad Media es lo que hizo que fuera en esta época cuando se constituyó la teología como la primera de todas las ciencias, de aquí que ésta inicialmente tendiera a tener un carácter general y en cierto modo englobara en ella todos los conocimientos especulativos de su tiempo, incluso los de tipo social. A esta ciencia única, corresponde un método único, que es el escolástico y se aplica a todas las cuestiones racionales tratadas.

Considerado el método escolástico de este modo constituye en realidad la esencia de la escolástica, lo que explica que ésta haya podido definirse por él mismo y, por tanto, es común y general a todas sus épocas y manifestaciones, incluso de la neoescolástica. Por el contrario, el segundo aspecto fundamental del método escolástico, su forma externa típica, no es uniforme ni se extiende por igual a todas las etapas del pensamiento escolástico. Incluso se podría caracterizar la segunda escolástica y sobre todo la neoescolástica por un cierto abandono de dicha forma.

El método escolástico, en su aspecto formal, tuvo un desarrollo gradual, a partir de su forma o carácter inicial compilativo. Aquí se ve también la importancia de las compilaciones originales. El método evoluciona con el tiempo pero es a modo de expansión natural de este núcleo primero. En las compilaciones se trataba de recoger y presentar, frecuentemente sin una sistematización propia, los testimonios y sentencias de la Sagrada Escritura, patrísticos, de Papas, Concilios e incluso filosóficos. Luego se agrupan las sentencias favorables y adversas a un tema como el *Sic et Non*, de Abelardo.

Formas más evolucionadas de las compilaciones son las glosas de éstas, también muy frecuentes, y la agrupación de las sentencias favorables y adversas a una cuestión.

Después en los comentarios profesorales a las colecciones de sentencias se individúan, a efectos de su estudio separado, las cuestiones que plantean aquéllas y teniendo en cuenta las distintas opiniones al respecto se defiende con argumentos lógicos una solución.

En su forma totalmente desarrollada, que corresponde a la época de esplendor de la escuela, se pueden distinguir: un punto de partida consistente en la individuación de un problema o cuestión discutida, *quaestio*, a dilucidar; una base o materia, formada por los testimonios o sentencias referentes al tema en cuestión objeto

de estudio; un contenido constituido por la discusión racional de la cuestión y de las opiniones diversas utilizando el aparato lógico de definiciones, objeciones, distinciones y silogismos hasta llegar a una conclusión o nueva sentencia y todo ello comprendido y dispuesto según una fórmula definida con cuatro partes: fundamentos, argumentos en pro y en contra, solución y respuestas a objeciones y dificultades, y orientado, asimismo, al mejor conocimiento de Dios, de sus atributos, de su Revelación y de las relaciones del hombre y el mundo con El.

Este método, cuyo origen y fin son los principios, es símbolo de una época en la que lo primero son los dogmas en todos los aspectos de la cultura y se concede una importancia secundaria a las realidades terrenas.

Como se ha señalado, este método formal predomina tanto en el período de la primera escolástica como en el de la segunda. Sin embargo, esta última presenta algunas particularidades a este respecto, pues supuso en general la renovación de dicho método, que había degenerado con la decadencia de la escolástica en los siglos XIV y XV, y a veces el abandono de su fórmula estricta, así como la adopción en las ciencias sagradas de otros métodos. Entre ellos están el casuístico, o de solución de casos singulares en la moral, que dio lugar a la independencia de la teología moral de la dogmática, y el desarrollo de los métodos histórico-críticos, que determinó la aparición de las ciencias histórico-religiosas: Historia de la Iglesia, Teología histórica, Historia de los Concilios, Patrología; y la aplicación del método histórico a la exégesis. Se deben aquí mencionar de manera especial como resultado de estos nuevos métodos las famosas y no superadas aún en muchos casos ediciones críticas que tienen lugar en esta época de las obras de los Santos Padres de la Iglesia, gracias principalmente a los monjes de la Congregación de San Mauro.

Por ello, según señala H. Rommen, «la segunda época de esplandor de la escolástica debe su valor y su importancia al hecho de haberse logrado superar los ergotismos y sutilezas que tanto abundan, especialmente en la escuela occamista, restituyendo a la teología y a la filosofía sus auténticos objetos; asimismo contribuyó a este esplendor el haberse alcanzado, gracias a métodos rigurosamente científicos y a un estilo cuidado, una altura científica que conquistó el respeto incluso del humanismo renacentista» [30].

Desde un punto de vista social, se deben destacar en el método de la segunda escolástica no sólo su insistencia y desarrollo de los

---

[30] H. ROMMEN: *La teoría del Estado de la Comunidad internacional en Francisco Suárez*. Madrid, 1951, pág. 27.

aspectos históricos del derecho natural, sino también los primeros indicios de la aplicación de un método si no sociológico, sí en cierto modo atento a la realidad social, que se manifiesta, por ejemplo, en Vitoria, con la serena y a la vez valiente aplicación que hace de la teología a las cuestiones candentes de su tiempo, y, sobre todo en Luis Vives, sobre quien se puede afirmar con Sánchez de la Torre [31], que tiene muy en cuenta, por lo general, en sus obras sociales los datos experimentales.

En síntesis, según lo antes expuesto y ateniéndonos a sus rasgos fundamentales, sin parar mientes en las puntualizaciones y distinciones que sería preciso hacer en muchos casos particulares, el método escolástico «formal» se aplica en general a problemas teóricos, su materia de trabajo o elaboración no son los hechos, sino los principios y las sentencias o *auctoritates*, su *modus operandi* es principalmente el discurso lógico o raciocinio silogístico y su fin es establecer conclusiones y juicios especulativos, por ejemplo en el aspecto social: si la limosna es obligación de justicia o de caridad, si la usura es o no pecado mortal, etc.

### *Valoración general y social del método escolástico*

En relación a la valoración de este método es preciso, ante todo, juzgarlo según su época y finalidad y a este respecto se debe destacar en primer lugar que, en este orden, se trata de un método adoptado a la naturaleza de la teología, fundada principalmente en la revelación y el magisterio de la Iglesia, y a su situación doctrinal en esta época que precisaba de una sistematización dogmática y de una ilustración racional, en lo posible, de la fe. Se hallaba, además, en armonía con una concepción esencialmente teocéntrica del hombre y del mundo, que subrayaba la relación vertical del hombre con Dios e insistía de manera especial en las realidades sobrenaturales, a la vez que en ella la dimensión horizontal o social del individuo con sus semejantes, así como los valores terrenales ocupaban un puesto secundario. Junto con esta adaptación a su función y a la cultura de su época hay que reconocer con Lotz [32], como méritos suyos, «el planteamiento nítido de la cuestión, los conceptos claros, la argumentación lógica y la terminología sin ambigüedades».

Sobre todo se ha de destacar el carácter «comunitario» de este método en el que la formación del pensamiento común es esencial-

---

[31] SÁNCHEZ DE LA TORRE: *Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea.* Madrid, Reus, 1958, pág. 47.

[32] LOTZ: *Loc. cit.*, pág. 172.

mente una obra colectiva, de modo que es muy difícil establecer el origen personal de las ideas. El punto de partida de cada autor son las opiniones anteriores y su fin no es establecer una teoría original, sino el lograr una nueva síntesis a base de ellas, más perfecta e integradora que supere las antinomias todavía existentes.

Finalmente, después de la publicación de la obra de I. M. Bochenski *Historia de la lógica formal* [33], no cabe silenciar los valores lógicos del método escolástico, que dicho autor estudia detalladamente, poniendo de manifiesto sus importantes logros en los campos de la *Semántica* y la *Sintaxis,* de las lógicas «sentencial», «asertórica de los términos» y «modal» y en el problema de las antinomias semánticas, logros que llevan a dicho autor a establecer [34] que se puede por consiguiente afirmar ya con seguridad en el estado actual de la investigación que en la lógica formal de la escolástica, especialmente según fue desarrollada por la segunda época de la misma, tenemos una forma de lógica extraordinariamente original y cualificada.

No obstante esta adaptación histórica a su época y a su función y sus valores lógicos, la confrontación del método escolástico formal, según las notas fundamentales antes sintetizadas, con el método que se puede considerar más adecuado para su aplicación en el campo teórico del pensamiento social cristiano, nos muestra su inadecuación a este respecto.

Un método social, en el campo indicado del pensamiento social cristiano, aunque se plantee problemas teóricos referentes a la naturaleza de la sociedad y sus principios fundamentales, es preciso que atienda también al conocimiento de la realidad social, de su estructura y problemas, como medio indispensable para la aplicación de los principios sociales derivados del Evangelio a las condiciones sociales de cada época; en él, por tanto, los argumentos de autoridad tienen sólo un valor relativo como materia de trabajo, salvo si constituyen principios fundamentales refrendados por el magisterio, y al lado de ellos adquieren una importancia indudable los hechos históricos y los ofrecidos por la realidad social presente; su «modus operandi» debe ser la conjugación de la prueba racional con la experimental derivada del análisis y observación de la realidad social, independientemente de que se utilicen o no a este respecto procedimientos científicos de análisis sociológicos; no se aviene bien con fórmulas que encasillen el proceso del pensamiento, por lo que su fórmula ha de ser libre y espontánea en armonía con la multiplicidad de la vida; y, por último, su fin no es sólo establecer prin-

---

[33 y 34] Madrid, Gredos, 1967 (34), pág. 264.

cipios, sino también aplicarlos a iluminar las realidades y problemas sociales de cada momento.

La consecuencia principal de la aplicación del método escolástico «formal», en el campo social durante la Edad Media —aplicación que hay que hacer la salvedad era entonces explicable por no haber logrado aún los aspectos sociales autonomía teórica respecto de los teológicos—, método, ante todo, racional y deductivo, es que en armonía con este carácter condujo a unos ciertos logros en relación con los principios fundamentales del orden social y llevó a precisar el alcance moral individual de las obligaciones sociales, pero quedó al margen del mismo todo lo referente a la realidad social, a su dinámica y problemática. Asimismo, creo se puede advertir también en el método escolástico un cierto alejamiento práctico de las Sagradas Escrituras, fuente principal de inspiración del pensamiento social cristiano, al ocupar en él un puesto tan importante las «sentencias» dogmáticas y teológicas y versar preferentemente sobre ellas.

### *El método en la neoescolástica*

En cuanto a la neoescolástica, restringiéndonos a los autores aquí estudiados, anteriores o predecesores del catolicismo social, su aparición supone, si no ya un abandono absoluto del método escolástico «formal» pues aún continúa siendo el que practican predominantemente de carácter especulativo, sí el prescindir de su forma rígida: fundamentos, objeciones en pro y en contra y soluciones o respuestas a objeciones y dificultades, en muchos casos casi totalmente. Se puede decir que la tendencia redominante de esta etapa de la escolástica es a aproximarse al método expositivo corriente en su época, utilizado también por los escritores «laicos», persistiendo el antiguo método, aunque más mitigado, frecuentemente en el caso de examen, discusión y polémica con otras doctrinas. Como ya indicamos, esto no quiere decir que ocurra lo mismo con dicho método, considerado esencialmente, ya que permanece inalterado en cuanto su propósito fundamental continúa siendo la armonización entre la razón y la fe.

En el aspecto social, la característica más importante es el abandono de gran parte de las cuestiones «clásicas», objeto de estudio casi general y obligado por todos los autores de la primera y segunda escolástica, y si bien persisten algunas de ellas, tales como la de la propiedad, y las de carácter político, éstas son enfocadas desde una nueva perspectiva y con un nuevo método que ya no se apoya en el «fárrago» a que últimamente se había llegado de sentencias tradicionales escolásticas, sino que

se discute y se enfrenta con las nuevas opiniones de los escritores «profanos» sobre estos problemas, recurriendo únicamente a la escolástica anterior, especialmente la segunda, para pretender demostrar que las nuevas tesis que mantienen no difieren sustancialmente de las sustentadas por aquéllos.

Haciendo alusión ahora, en este aspecto, a los autores particulares, en los capítulos sociales de la ética de la filosofía elemental de Balmes, no se hallan rastros del esquema «formal» escolástico indicado, y, por otra parte, este autor cultivó con acierto e intensidad el método periodístico en sus escritos sociales y políticos que constituyen una de las partes más extensas de su obra intelectual.

En el aspecto social, aunque no se encuentre en él un método sociológico en sentido propio, concede en dichos escritos un gran valor a la realidad experimental e histórica, de tal modo que, como señala Riezu [35], «en muchos de sus trabajos de este tipo se puede observar un método de aproximación experimental en el que se tienen en cuenta los diferentes elementos geológicos, climáticos, demográficos, económicos e históricos de la sociedad».

En cuanto a Taparelli d'Axeglio, tampoco se advierte el apego a dicho esquema en su obra fundamental *Ensayo de derecho natural apoyado sobre el hecho.* Como indica el título, esta obra pretende dar un relieve especial a los «hechos», y aunque éstos no se entiendan en un sentido sociológico propio, como se ha encargado de subrayar M. Prelot en su trabajo *Taparelli d'Azeglio et la renaissance du Droit Naturael au XIX siècle,* publicado en la obra colectiva *Le Droit Naturel* (París, PUF, 1966), criterio en el que sigue a R. Jacquin (*Taparelli,* París, 1943), es innegable que el relieve concedido a los mismos da a su método un innegable tinte social, por desgracia no seguido por sus continuadores. Además de que en dichos «hechos», aunque se consideren como «el testimonio de la conciencia universal expresada por el lenguaje corriente», se puede ver un valor propiamente sociológico —piénsese, por ejemplo, en las creencias de Ortega o la conciencia colectiva de Durkheim— el mismo Jacquin reconoce en la obra citada que aunque no se trate de hechos obtenidos sociológicamente, Taparelli los alega a título de esclarecimiento de sus doctrinas, para confirmar sus teorías mediante su acuerdo con los hechos de la realidad exterior y para fecundar sus teorías metafísicas mediante hechos que las darán un valor práctico.

---

[35] J. RIEZU: *El Pensamiento Social de J. Balmes.* «Estudios Filosóficos», 40, 1966, pág. 537.

Tampoco Liberatore, Orti y Lara y Zigliara, aunque sean más especulativos y, por tanto, en el método, más escolásticos que los anteriores, sobre todo el último, siguen dicho esquema rígidamente en ningún caso. En cuanto al Liberatore de los *Principios de la Economía Política,* adopta en esta obra un método expositivo no muy distinto al de las obras similares «profanas» de su tiempo, salvo en la diferencia fundamental que en lugar de situarse en un plano positivista, como generalmente sucede en las mismas, pretende en todo momento subrayar la subordinación de la economía a la moral y, en consecuencia, al hombre, criterio que en la actualidad está ganando terreno progresivamente en esta ciencia, donde es adoptado y defendido por economistas de primera fila.

## III. TEMAS SOCIALES TRATADOS POR LA ESCOLASTICA

Mientras que el método representa dentro del análisis externo del pensamiento escolástico que estamos realizando el aspecto formal del mismo, las facetas a que se refiere este punto y el siguiente ofrecen un cierto carácter «material». Desde este punto de vista, en el sentido adoptado aquí, se pueden considerar en el pensamiento en cuestión bien los temas o materias sociales sobre los que versa, bien el origen de las ideas o principios que sirven de base o «materia» de sus reflexiones. En este apartado nos vamos a ocupar del primer aspecto. Es indudable que su estudio nos puede servir para precisar y determinar las manifestaciones y la amplitud del contenido del pensamiento social escolástico y para lograr, de este modo, un conocimiento más completo de su naturaleza y estructura.

Las formas de manifestación del pensamiento escolástico de carácter social o sobre temas sociales se pueden clasificar en tres grandes grupos: el primero, sin duda el más característico desde el punto de vista de la escuela, está constituido por las cuestiones de significación o trascendencia socio-económica que abordan los escritores escolásticos en sus obras fundamentales de carácter teológico o moral. El segundo está integrado por los libros u opúsculos de tema social, en sentido más o menos amplio, que se encuentran a lo largo del período que comprenden la primera y la segunda escolástica, debidos a los estudiosos pertenecientes a la misma e incluso a otros autores católicos aunque sean extraños a ella. Por último, forman el tercer grupo las ideas y principios sociales que se encuentran desperdigados por las obras escolásticas estrictas o de tipo no social y que, sin constituir temas tratados independientemnte, son principios que se formulan en el planteamiento y respuesta de objeciones y en la solución de cuestiones sin relación próxima con lo social.

### *Obras escolásticas fundamentales y temas sociales*

Respecto a la primera forma de manifestación del pensamiento social escolástico, en las obras escolásticas fundamentales no se encuentran formuladas y estudiadas con igual amplitud, ya desde el principio, todas las cuestiones sociales tratadas en ella, sino que su aparición presenta un desarrollo gradual paralelo a la evolución general de la escolástica antes estudiada. De aquí que, en lugar de examinarlas de forma general y abstracta, pareza más oportuno realizar su estudio siguiendo, primero, el curso de su formación en los autores, obras o momentos más representativos de cada etapa de la primera escolástica; determinando, después, las novedades y particularidades que aportan la segunda y tercera escolásticas al respecto, y procurando, por último, establecer la razón o el motivo de que en cada momento se aborden unas cuestiones determinadas y no otras.

En las obras de San Anselmo de Canterbury (1033-1109), que se suele considerar como el primer gran escolástico y el verdadero iniciador de este método, en cuanto a su esencia de subordinación de la razón a la fe, y en Pedro Abelardo (1079-1142), al que se atribuye la paternidad de dicho método, en su aspecto formal, con su obra *Sic et Non* (P. L. 178; columnas 1.339-1.610), no se halla que se encuentren aún formuladas o por lo menos insinuadas las cuestiones sociales que preocuparon después a los demás escolásticos. Estas empiezan ya a apuntar en los famosos *Sententiarum Libri quatuor* (P. L. 192), de Pedro de Lombardo, tratado sistemático, formado a base de «sentencias», de aquí su nombre, o principios teológicos, principalmente de los Santos Padres.

Como dice J. De Gellinck [36], «Pedro de Lombardo es ante todo un compilador: su originalidad, si existe, reside exclusivamente, se puede decir, en la elección muy amplia de textos patrísticos que utiliza y en la selección que practica de las diversas opiniones en presencia». De una cierta trascendencia social, se recogen, pues, simplemente en estos libros una serie de opiniones o principios tradicionales, entre los que se pueden destacar los que versan sobre la dignidad y dominio del hombre (lib. 2, dist. 1, 8), el origen del poder en lo malos (lib. 2, dist. 44, 2 y 3); la extensión del hurto y la prohibición de la usura (lib. 3, dist. 27); la definición de la justicia (lib. 3, dist. 33) y las clases de limosna y su valor penitencial (lib. 4, dist. 15).

---

[36] J. DE GELLINCK: *P. Lombardo.* «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 12, volumen 2.

No obstante la escasa amplitud de estos temas y de su desarrollo en esta obra, *Las Sentencias* presentan, por esta misma escasa atención concedida a los aspectos sociales de las enseñanzas de los Santos Padres, un gran valor indicativo, como exponente del grado de preocupación de su época por los problemas sociales. Por otra parte, además de anunciar las cuestiones sociales comunes más generalmente tratadas desde entonces por la Escolástica, fueron objeto de desarrollo, sobre todo el pasaje del lib. 4, dist. 15, por los grandes maestros escolásticos, Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Scoto y Occam, al explicar en su función docente esta obra, libro de texto general en los estudios eclesiásticos y universidades hasta que Francisco de Vitoria introdujo la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

La comparación de la amplia y valiosa doctrina social de los Santos Padres con las ideas de significación social que se hallan en *Las Sentencias* pone de manifiesto que aquélla halló una resonancia mínima en este período histórico, actitud que, en cierto modo, persiste a lo largo de toda la escolástica, en cuanto *Las Sentencias* marcan, junto con el Decreto de Graciano, la orientación posterior de la misma, especialmente en cuanto a los temas tratados por la teología dogmática y moral [37].

Otra vía de aparición de las cuestiones sociales tratadas por la escolástica, más importante, sin duda, y de mayor influencia que la teológica, es la constituida por las colecciones de cánones. Entre ellas destaca el *Decretum Gratiani* o la *Concordia discordatium canonum,* a la que corresponde una importancia respecto al Derecho Canónico similar a la de *Las Sentencias* de Pedro Lombardo en el campo teológico, ya que, como éstas, sirvió de texto común de enseñanza y explicación profesoral durante la Edad Media.

La obra de Graciano supone un gran avance respecto a las colecciones canónicas anteriores más destacadas, como la *Panormia,* de Ivo de Chartres, por figurar en ella los cánones sistematizados; utilizar, si bien en forma sumaria, el método escolástico del pro y el contra y contener también formulaciones y opiniones propias de su autor sobre las antinomias entre las «auctoritates» citadas o recogidas en cada punto.

En el aspecto social, además de plantear también las cuestiones de la usura (parte 2, causa 14, cuestiones 3 y 4) y de la limosna (cuestiones 5 y 6 de la misma causa), aborda la de la licitud del comercio (dist. 88, canon 10 de la primera parte y dist. 5, canon 2 de la tercera parte), y hay que ver en los pasajes

---

[37] J. DE GELLINOK: Loc. cit., col. 1.962.

en los que trata de la diferencia del derecho natural con la costumbre y las constituciones (parte 1, dist. 8, c. 1), y de la vida en común de los clérigos (parte 2, causa 12, cuestión 1, c. 2), el origen o por lo menos el punto de partida de las cuestiones sociales, quizá, más importantes y discutidas de las que preocuparon a los escolásticos, o sea las referentes a la comunidad de bienes y a su posesión privada.

Las *Sentencias* de P. Lombardo y el *Decreto* de Graciano no pasan, pues, en cuanto a la formulación de las cuestiones sociales tratadas por la escolástica, mucho más allá de la mera determinación de las mismas, a través de la recogida y sistematización de textos patrísticos referentes a ellas y de la enunciación de algunos principios derivados de tales textos. Sin embargo, al constituir los manuales «oficiales» de enseñanza de la época, es a partir de su enfoque incipiente como se produce la evolución gradual del tratamiento de dichas cuestiones en cuanto fueron desarrolladas en los comentarios y explicaciones de los maestros y profesores escolásticos.

Por otra parte, es indudable que, en los comentarios, la dependencia de los textos principales indicados restringía la libertad de acción y el campo de reflexión de los canonistas y teólogos medievales. De aquí que significara un paso adelante en esta evolución, la aparición de las *Sumas*, en las que los autores de entonces, aun conservando los temas de las cuestiones antes tratadas y el método, tenían autonomía en su formulación, en el orden de su sistematización, en la extensión de sus explicaciones e, incluso, en abordar nuevas cuestiones sin que para ello tuvieran que salirse del marco de las Sentencias.

En las *Sumas* alcanzaron ya desarrollo pleno las cuestiones sociales que interesaron a la primera escolástica, es decir, las referentes a la comunidad de bienes y la licitud de posesión privada, antes y después de la caída y en relación al derecho natural y al positivo, el robo en estado de necesidad, la obligación de los ricos de la limosna o comunicación de bienes, la extensión de esta obligación en relación a los bienes necesarios y superfluos, la licitud del comercio, el precio justo, la usura y el trabajo manual y su obligatoriedad.

Como se ve, resalta en estos temas, que son los más típicos de la escolástica, incluso en su segundo período, su carácter moral e individual. En todo caso, en la escolástica difícilmente se hallan referencias a una consideración de la estructura de la sociedad y de su dinámica, cambio y movilidad sociales.

Entre las numerosas y diversas *Sumas*, anteriores a la de Santo Tomás, se puede considerar representativa, en el aspecto

social, del término de esta evolución gradual la *Suma Teológica* de Alejandro de Hales, pues en ella se tratan todas las cuestiones fundamentales indicadas —excepto el precio justo y la retribución del trabajo, a las que sólo alude incidentalmente en la parte 3, cuestión 50, miembro 3—, según el método escolástico totalmente desarrollado. Según A. Vacant, la *Suma* de A. de Hales «se distingue de las Sumas anteriores por dos caracteres que hacen de A. de Hales el precursor de Santo Tomás de Aquino: primero, el uso no sólo de la lógica, sino de toda la filosofía de Aristóteles, y segundo, la manera de estudiar cada cuestión en particular (...). Se reconoce (en él) el método seguido constantemente por Santo Tomás de Aquino y del cual A. de Hales puede ser considerado como el padre» [38].

Sin embargo, es en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la síntesis orgánica más perfecta del pensamiento escolástico en general, donde el estudio de las cuestiones indicadas alcanza su expresión más completa y acabada, dentro de la época de la primera escolástica. Santo Tomás se ocupa de ellas especialmente en la parte «secunda secundae»: tratado sobre la caridad, en el que dedica las cuestiones 32 y 33 a la beneficencia y a la limosna, respectivamente; tratado sobre la justicia, dentro del cual la cuestión 66 se refiere a la posesión, el hurto y la rapiña; la cuestión 77, al fraude en la compraventa y a la licitud del comercio lucrativo, y tratado sobre las virtudes sociales, en el que dedica, respectivamente, las cuestiones 117, 118 y 119 al estudio de la liberalidad, de la avaricia y prodigalidad.

Después de Santo Tomás no se encuentra una nueva ampliación en la primera escolástica de las cuestiones sociales típicas indicadas tratadas por los escolásticos, salvo, en el aspecto práctico, en San Antonio de Florencia (1389-1459), quien en su *Suma Teológica Moral* aplicó el pensamiento escolástico, especialmente el de Santo Tomás, a las situaciones sociales y económicas concretas de su tiempo. En realidad su obra abarca, de manera detallada, precisa y completa, las múltiples manifestaciones de la vida económico-social de su tiempo, a que dio lugar el extraordinario florecimiento comercial y financiero en la baja Edad Media en las ciudades italianas, si bien modernamente se ha destacado la escasa originalidad de este autor y su dependencia, en los puntos de su doctrina que se creían más innovadores, de su coetáneo y famoso predicador San Bernardino de Siena.

La segunda escolástica representa, en cuanto a las cuestiones

---

[38] A. VACANT: *Alexander de Hales ou de Ales*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. 1, col. 778.

sociales que nos ocupan, importantes particularidades. En primer lugar, el tratamiento de las mismas se independiza de las Sumas Teológicas, dogmáticas o morales. Estas son típicas de la Edad Media. Finalizada ésta, a las Sumas generales suceden los comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás y los tratados independientes sobre diversas partes de la misma. Conforme indica el Padre A. Folgado [39], «todas las partes de la Suma fueron estudiadas y todas dieron ocasión a nuestros teólogos para escribir grandes tratados de alta especulación teológica y metafísica (...). Pero primó el matiz práctico connatural al genio español de estirpe senequista. Por eso la II-II y las q. 90-108 de la I-II, donde el Santo expone la materia de la ley fue la materia predilecta de sus lecciones. Su estudio dio lugar a la ciencia moral, política y jurídica, que nuestros teólogos remansaron a los gruesos infolios *De Justicia et Jure* y *De Legibus*».

El primero de los tratados de *Justicia et de Jure* se debe al español Domingo de Soto, quien con él, como indica M. Solana [40], «abrió el camino, sirvió de estímulo y, en cierto modo, fue la causa de que nuestra literatura jurídica tuviera la riqueza inestimable que suponen los incontables libros españoles consagrados a analizar cuanto concierne a la justicia y al derecho». En cuanto a los comentarios a Santo Tomás sobre la ley culminaron en la monumental obra de Suárez *De Legibus*, una de las más importantes sobre su materia en toda la historia de la Humanidad.

En estos trabajos es donde se hallan ahora acogidas principalmente las cuestiones económico-sociales, clásicas de la escolástica, y si bien se siguen discutiendo según los principios y modos tradicionales, se puede observar mayor libertad y flexibilidad en el método, un estudio más extenso, detallado y técnico en sentido jurídico, así como la consideración de las nuevas formas jurídicas económico-sociales originadas en su tiempo.

En segundo lugar, las circunstancias político-económico-sociales propias de la época y los problemas teóricos y prácticos derivados del descubrimiento de América dieron lugar a una extensión del campo de atención de la segunda escolástica, además de a los problemas de los cambios y la moneda en la economía a los dominios del Derecho Internacional, del Derecho Penal y de la ciencia política, de tal modo que el origen de estas disciplinas sociales modernas se suele situar en los escolásticos españoles

---

[39] P. A. FOLGADO: *Los Tratados «De Legibus» y «De Justitia et de Jure»*. «La Ciudad de Dios», 172, 1957, pág. 276.

[40] M. SOLANA: *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosófica y su significación en la Historia de la Filosofía*. Madrid, 1928, página 43.

Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro y Francisco Suárez. Entre otros temas de interés social se ocuparon de los que señala Giacon [41]: «la naturaleza, dice, de la sociedad civil y del Estado, las relaciones entre individuo y colectividad, la composición de los derechos de la libertad y de la autoridad, los derechos de las naciones grandes y pequeñas, los límites y las sanciones de una guerra justa, la colaboración internacional fueron los argumentos tratados por ellos con amplitud de concepción y con espíritu de elevada humanidad y de profundo espíritu cristiano. Sus nombres son hoy exaltados por admiradores competentes e imparciales».

En cuanto a la razón o motivo del estudio por la escolástica de estas cuestiones sociales clásicas, se puede afirmar que, ante todo, responden al hecho de referirse a unos centros de preocupación dominantes no sólo en la Edad Media, sino también en el mundo cristiano de los Santos Padres, cuales son la comunidad de bienes, su división, la limosna o comunicación, la licitud del comercio, el precio justo y la usura, por lo demás de importancia económica y social fundamental. No obstante, de acuerdo con la clara tendencia doctrinal, integradora y unitaria, de la escolástica, de la que es expresión evidente el método «formal» empleado, el planteamiento concreto de dichos temas sociales no obedece, directa e inmediatamente, al objetivo de resolver los problemas sociales relacionados con dichos puntos, sino de manera especial al de solucionar dificultades teóricas y contradicciones de las fuentes doctrinales, con el fin de fijar la doctrina y los principios morales discutidos.

### *Obras de tema social o político*

Respecto a la segunda forma de manifestación del pensamiento social de la escolástica, libros u opúsculos de tema social, en sentido más o menos amplio, se pueden distinguir los de tipo político y ético de los de carácter social más estricto. Los primeros, a su vez, se pueden clasificar en dos categorías; los comentarios y glosas a otras obras, especialmente la *Etica a Nicómano* y la *Política* de Aristóteles, y las obras independientes.

Los comentarios, más propios de la primera escolástica, se caracterizan por la dependencia de la obra principal, y aunque a veces, como ocurre en el caso de los realizados por Santo Tomás de Aquino especialmente, contenga correcciones a las obras comentadas, incluso en puntos importantes, en realidad no su-

---

[41] C. GIACON: *Ob. cit.*, pág. 32.

ponen nuevos desarrollos de las concepciones políticas y filosófico-sociales comprendidas en aquéllas.

Las obras políticas independientes en la primera escolástica son escasas, sobre todo si se compara su número con el correspondiente al período de la segunda escolástica y época de transición entre aquélla y ésta. Sin embargo, merecen destacarse el *Policraticus*, de Juan de Salisbury (1110-1180), y el *De regimine Principum*, debido a Santo Tomás, si bien sólo hasta el capítulo 4 inclusive del libro 2.º. Aunque en ellas predomina el carácter político, comprenden también temas sociales de tipo filosófico referentes a la naturaleza de la sociedad, fin de la vida social, origen y fin del poder político, etc.

En cuanto al *Policraticus* se debe hacer notar que es una obra notable para su época. Como dice Salvador Giner, «merece un lugar particular en la historia del pensamiento político europeo, por haber sido él quien lo volviera a poner en marcha como una rama especial de la especulación» [42]. No obstante, quizá porque se adelantó a su época, no tuvo continuadores, mientras que el *De regimine Principum*, de Santo Tomás, de tipo político-didáctico, es, sin duda, el principal punto de partida de la abundante literatura de este carácter posterior al mismo.

El período a partir de la decadencia de la primera escolástica, siglos XIV y siguientes, es una época de profunda crisis religiosa y política, motivada por el enfrentamiento con la concepción teocéntrica del cosmos, peculiar de la Edad Media y plasmada en sus instituciones y en la organización de la vida social, de una nueva visión secular del mundo, que pugna por imponerse y liberar a las realidades terrenas de su dependencia religiosa.

Dado que uno de los campos sociales decisivos de lucha de ambas concepciones es el político, en esta época los problemas de este tipo pasan a primer plano y se produce una extensa literatura de este carácter, generalmente de corte polémico, que se deriva, más o menos explícitamente, de unas ideas filosóficas y sociales determinadas y da lugar, por otra parte, a que esta disciplina sea la primera que se desgaja del árbol común de la teología, constituyéndose en ciencia independiente.

Una parte, pues, de esta literatura se produce al margen de la escolástica e incluso de la ortodoxia católica, lo que obliga a aquélla a desplazar en parte su centro de interés hacia el campo político y a ampliar su producción en el mismo. Esta es la razón de que en España, abanderada del movimiento de la segunda esco-

---

[42] S. GINER: *Historia del pensamiento social*. Barcelona, Ediciones Ariel, 1966, página 134.

lástica, se desarrolle una extensa literatura política, derivada bien de autores escolásticos en sentido propio o de otros inspiradores en su filosofía, como ha hecho notar el profesor Tierno Galván. «A mi juicio, escribe, existe una lejanía constante en el pensamiento político español entre las bases metafísicas de este pensamiento y las consideraciones políticas en cuanto reflexión sobre los hechos y las instituciones. Dicho de otro modo, la filosofía escolástica, poderosísima en España hasta el extremo de ser excluyente, se da por supuesta en lo que atañe a la reflexión política» [43].

En orden al aspecto social estricto, en todas estas obras se abordan, por lo general, las cuestiones fundamentales de la filosofía social, como base de las distintas posiciones mantenidas.

En cuanto a las obras de carácter social más específico, en el período de la segunda escolástica (pues en el de la primera no se encuentran producciones de este tipo) se pueden destacar, aunque en realidad el estudio de la sociedad sea la última de las ciencias sociales que acabada la segunda escolástica adquiere autonomía científica, las utopías y aquellas otras en que se abordan problemas sociales concretos. En las primeras se diseñan los temas fundamentales de la organización de una sociedad ideal, que no ha tenido aún efectividad ni se piensa pueda tenerla. Son construcciones imaginativas y, en cierto modo, fantásticas, con las que se pretende realizar una crítica indirecta de la sociedad del tiempo en que aparecen, dado que las condiciones políticas y sociales no permitían todavía una crítica directa e inmediata. Además, como señala el profesor Viñas y Mey, «el cristianismo social exaltado en unas, como en la de Moro; no ortodoxo en otras, con la de Campanella, se halla presente como sustancia espiritual en todas. Todas aspiraban a una organización ética del orden económico, la propiedad y el trabajo, inspirada en la comunidad de bienes, en la justicia y el amor fraterno de los hombres primitivos» [44].

Los temas desarrollados en las obras que abordan problemas sociales concretos que ven la luz en este período de la segunda escolástica son variados y, por lo general, de carácter práctico. Frecuentemente adoptan la forma de memoriales o exposiciones a los gobernantes, como los muy notables en España por su vigor expresivo y la actualidad de sus ideas de Pedro de Valencia sobre *El acrecentamiento de la labor de la tierra* y *El precio del trigo*, publicados por el acabado de citar profesor Viñas y Mey en la

---

[43] E. TIERNO GALVÁN: Introducción a la obra *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*. Madrid, 1966, pág. 10.

[44] C. VIÑAS: Introducción a la obra *Doctrina de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo*. Escuela Social de Madrid, 1945, pág. 28.

Colección «Clásicos Sociales Españoles», de la Escuela Social de Madrid. Sin duda merecen especial mención entre estas obras, además del opúsculo *De communione Rerum ad Germanos Inferiores,* de Luis Vives, una de las primeras críticas del comunismo anterior al científico, el cual, a pesar de su carácter de discusión teórica referente a la comunidad de bienes y a la propiedad, responde a un problema histórico concreto: el comunismo defendido y practicado por los campesinos alemanes en su sublevación del año 1525; los también opúsculos *Subventione Pauperum,* del mismo Luis Vives, y *Deliberación sobre la causa de los pobres,* de Domingo de Soto, en los que abordan, manteniendo ambos una posición diferente, el problema social de la mendicidad y de sus remedios, constituyendo el primero un antecedente notable de la moderna política social.

Por último, en relación a la tercera forma indicada de manifestación del pensamiento social de la escolástica, es frecuente hallar ideas y principios de significación social en obras y cuestiones teológicas y morales tratadas por aquélla. En conjunto, se puede decir que, sobre todo en Santo Tomás y Luis Vives, abarcan los temas fundamentales de la filosofía social: dignidad y derechos del hombre, su naturaleza social, la esencia, origen y fin de la sociedad, el bien común, la relación entre personas y comunidad, el orden social, los principios directivos de la vida social, comunidad de bienes y posesión privada, etc., Comúnmente constituyen repeticiones y aplicaciones de principios sociales fundamentales, si bien a veces son ideas nuevas, pero, en todo caso, presentan el interés de completar e ilustrar el pensamiento de los autores respectivos.

### *Neoescolástica y temas sociales*

El estudio de los temas sociales tratados por la neoescolástica presenta particularidades especiales que aconsejan una consideración conjunta de esta cuestión respecto de aquella en la que se prescinde de la tripe distinción utilizada como marco en la exposición anterior.

En síntesis, creemos que se pueden destacar en la neoescolástica los siguientes puntos principales en relación al punto en cuestión:

1.° Las obras fundamentales de la neoescolástica ya no consisten, como en la segunda escolástica, *Comentarios a la Suma Teológica,* de Santo Tomás, que dieron lugar especialmente, como sa ha indicado, a los numerosos tratados *De Justitia et Jure* y *De Legibus* de dicha época, en los que se aborda y continúa la discu-

sión de las cuestiones sociales, tradicionales en la primera escolástica. Junto a este hecho se puede advertir una falta de continuidad en el tratamiento de dichas cuestiones por la neoescolástica respecto de los autores escolásticos precedentes y, en consecuencia, una cierta ruptura de la tradición seguida anteriormente.

2.° Otra de las características principales de la neoescolástica es la adquisión de independencia definitiva, una vez consolidada aquélla en el siglo XIX, de las distintas ramas de la teología y de las ciencias eclesiásticas: dogmática, apologética, etc., y de la moral. Es en ésta donde continúa el estudio de las indicadas cuestiones tradicionales, como se puede comprobar consultando, por ejemplo, los más acreditados tratados de moral, tales como el Prümmer y el Merckelbach.

3.° El núcleo más importante del pensamiento social de la neoescolástica está constituido, sin duda, por la aparición de los *Tratados de Derecho Natural,* disciplina que tiene un origen protestante, siendo en ellos donde afrontan los problemas fundamentales de la filosofía social, si bien con una orientación distinta de la racionalista, típica del derecho natural protestante.

El principal representante del derecho natural, como disciplina específica, en el campo católico, es el padre Taparegli d'Azeglio quien publicó en los años 1840-44 su extenso *Ensayo de Derecho Natural apoyado sobre el hecho,* obra, a pesar de su dependencia en el aspecto político de su tiempo, notable como señala A. Prelot [45] «por la importancia de los problemas que trata y la originalidad que testimonia, tanto como por la lógica que preside su constitución».

4.° Es en este siglo XXI cuando se produce el desarrollo de la prensa y demás publicaciones periódicas, y surge con toda su agudeza la cuestión social y los movimientos sociales extremistas. Ello da lugar al tratamiento en la prensa por los neoescolásticos de temas sociales y políticos, como ya señalamos en Balmes, y a la publicación por aquéllos de artículos sociales del mismo tipo en las nuevas revistas creadas de orientación neoescolástica, entre las que descuella, como advertimos ya, la Civiltà Cattolica. Incluso se llegan a publicar trabajos monográficos sobre cuestiones sociales particulares.

5.° En el siglo XIX tiene lugar también la expansión de la economía como nueva disciplina científica, fundada como ciencia independiente en el siglo anterior por A. Smith, lo que da lugar a

---

[45] M. PRELOT: *Taparegli d'Azeglio et la Renaissance du Droit Naturel au XIX^e siècle,* en «Le Droit Naturel», París, P.U.F., 1950, pág. 192.

que los neoescolásticos se ocupen también de esta nueva disciplina, desde un punto cristiano, como sucede por ejemplo en Taparelli y Liberatores.

6.° Por último, este siglo se caracteriza por la asociación en distintos grupos de esfuerzos de los intelectuales, la aparición de movimientos sociales activos y la creación de centros de estudios sobre los problemas sociales. Esta tendencia también repercute y se refleja en la neoescolástica si bien tiene su expresión más amplia e intensa después de 1870, o sea, posteriormente a la aparición del catolicismo social propiamente dicho.

## IV. FUENTES DEL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA ESCOLASTICA

El segundo punto que, según hemos indicado, ofrece un cierto aspecto «material» dentro del análisis «objetivo» del pensamiento social que, de forma muy general y sumaria, pretendemos realizar, es el de las fuentes de dicho pensamiento, o del origen de las ideas que sirven de base o «materia» de sus reflexiones. En todo trabajo de este tipo, el estudio de las fuentes es un aspecto fundamental, pues permite determinar no sólo la filiación de las ideas en que se inspiran y su clasificación en la historia general del pensamiento, sino también el grado de precisión científica en la utilización de las mismas

En el estudio pues de las fuentes del pensamiento social escolástico, en conexión con la doble manifestación indicada de su interés, se puede distinguir dos aspectos: el primero, el de la paternidad de las ideas que sirven de base a sus concepciones, que se manifiesta en las citas de otros autores, que se encuentran en sus escritos, y el segundo el de los lugares o ediciones de donde toman las ideas ajenas utilizadas.

En el primer sentido, las fuentes del pensamiento social de la escolástica, o los autores citados en los temas sociales tratados por ellos, se pueden clasificar, a efectos de este estudio, en los cinco grandes grupos siguientes:

1.° Sagrada Escritura.
2.° Santos Padres.
3.° Filósofos de la antigüedad clásica, griegos y romanos.
4.° Fuentes jurídicas.
5.° Otros autores escolásticos.

### *Fuentes bíblicas*

La Sagrada Escritura ocupa, sin duda, el primer lugar entre las fuentes sociales, tanto de la primera escolástica como de la segunda, en armonía con el carácter esencialmente religioso de su pensamiento, no sólo en el orden de su valor, dada su autoridad infalible e indiscutible, sino incluso a veces en frecuencia de las citas. Sin embargo, ya no constituye como en los Santos Padres la fuente casi exclusiva, y al lado de ella ostentan también un puesto destacado los Santos Padres, la propia escolástica y los filósofos clásicos, estos últimos sobre todo a partir del siglo XIII.

Además, al tratarse en la escuela de un pensamiento fundamentalmente teórico y especulativo y no histórico-vital como las Escrituras, de manera frecuente las conclusiones sociales de aquéllas se derivan inmediatamente no ya del Antiguo y Nuevo Testamento, sino de los principios morales o filosófico-sociales de la patrística y la antigüedad, de aquí que, en este sentido, se pueda afirmar que, en la práctica, la Sagrada Escritura pasa a ocupar a veces un cierto segundo plano en relación a las dichas otras fuentes indicadas.

### *Fuentes patrísticas*

A las Sagradas Escrituras sigue en importancia, como fuente general de la escolástica, la patrística. Como se ha indicado al estudiar la génesis de aquélla, los Santos Padres constituyen los precursores de los doctores escolásticos y la función fundamental de éstos consistió en sistematizar su pensamiento y desarrollar su explicación racional.

En el origen de las cuestiones sociales tratadas por la escolástica, a que nos hemos referido, los Santos Padres con la Biblia constituyen la fuente casi exclusiva de las mismas. Sólo posteriormente, sobre todo a partir del siglo XIII va aumentando progresivamente la importancia de los otros grupos de fuentes indicados.

No obstante lo anterior, un examen «a grandes rasgos» de las citas de los Santos Padres que se encuentran en los temas sociales tratados por los escolásticos nos muestra claramente que la utilización de las ideas sociales de la patrística es bastante parcial en dos aspectos. El primero en cuanto dichas citas indican un conocimiento muy limitado del conjunto de los Santos Padres. Como ya han indicado algunos autores, es muy raro encontrar no sólo en el aspecto social, sino en general, citados en los autores escolásticos, los escritores patrísticos anteriores al Concilio de Nicea (año 325). G. Geenen, por ejemplo, hace notar esto con relación nada menos que a Santo Tomás. «Como primer resultado, dice, simple cuestión de estadísticas, se debe decir que los escri-

tores anteniceanos no han sido casi utilizados por Santo Tomás, ni incluso Tertuliano o Ireneo, que se conocían sin embargo todavía en la época carolingia. La sola excepción merecedora de ser señalada es la de Orígenes y todavía sería preciso ver cómo Santo Tomás ha conocido algunos textos que cita y que a veces no son de aquél» [46].

En relación a los Padres posniceanos, su utilización por los escolásticos en los temas sociales que tratan es también muy desigual. Quitando San Agustín, quien como señala M. Grabmann, «unten alles Vätern erfreute sich der hl. Augustinus des meisten Ansehen» [47], y acaso San Ambrosio y San Jerónimo, que gozan de un poco más de consideración que los restantes, todos los demás padres son escasamente citados, incluso los grandes padres griegos y aún hay algunos de ellos importantes que brillan por su ausencia: San Cirilo de Alejandría, San Asterio Amaseno, San Gregorio Niseno, Teodoreto de Ciro, entre los griegos y, entre los latinos, San Pedro Crisólogo, San Salviano, San León Magno.

Esta última afirmación es aplicable incluso a la segunda escolástica, en cuya época si bien se produce una ampliación del conocimiento de las fuentes patrísticas, pues es en ella cuando empiezan a producirse las ediciones críticas de las obras de los Santos Padres, entre las que merecen especial mención las debidas a Erasmo, su mayor utilización es apenas perceptible.

El segundo aspecto a que nos referimos, es la escasa variedad de los textos sociales patrísticos citados por los escolásticos. Dichos textos, por lo general, se reducen a unos pocos de cada autor, frecuentemente, los más llamativos que, comúnmente, salen a relucir en todos los autores al tratar unas mismas determinadas cuestiones. Este hecho constituye, sin duda, una prueba del frecuente conocimiento escolásticos y cita de los Santos Padres a través no de sus obras, sino de las colecciones o florilegios generales a que después nos referiremos.

### *Fuentes clásicas, jurídicas y escolásticas*

El tercer grupo de fuentes o autores citados es el constituido por los escritores clásicos, griegos y latinos, especialmente filósofos. En el aspecto social, considerando aparte a Aristóteles, los más citados de ellos en la época de la alta Edad Media son Platón, Cicerón y Séneca, aunque no muy frecuentemente. En la segunda escolástica, tampoco se amplía de manera acusada su utilización, salvo en el caso de los humanistas ortodoxos del Renacimiento.

---

[46] G. GEENEN: *Thomas d'Aquin.* Documentation Patristique. «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. XV, vol. 1, col. 747.

[47] M. GRABMANN: *Ob. cit.*, vol. 1, pág. 182.

Por ejemplo, en los textos de interés social de Luis Vives se encuentran citas, si bien no repetidas, de Platón, Jenofonte, Plinio, Pitágoras, Teolifacto, Virgilio, Horacio, Los Gracos, Panecio, Posidonio, Isócrates, etc.

Aristóteles merece un lugar aparte, no sólo por la frecuencia de las citas, que, en Santo Tomás, por ejemplo, en número, superan en materia social a las de cualquier otro autor, sino también por la significación de sus ideas en el pensamiento social de la escolástica, en el que constituyen la base de los nuevos argumentos de la misma, a partir del siglo XIII, en muchos de los temas socioeconómicos tratados por ella, tales como la propiedad, la usura, el precio justo, etc.

Aunque no sea acaso tan importante en general como las anteriores, no debe desestimarse la significación de las fuentes jurídicas clásicas en el pensamiento social de la escolástica, significación que, sin duda, es aún más acusada en la época de la segunda escuela, dada la especialización jurídica de la misma y el hecho de que se pueda decir que los Tratados de *Justitia et Jure* y *De Legibus* constituyen, en cierto modo, verdaderos estudios técnico-jurídicos. Además hay que tener en cuenta que la Edad Media acogió con verdadero fervor el Derecho Romano, cuyo descubrimiento causó entonces un impacto importante que tiene una cierta semejanza con el que posteriormente se derivó en el siglo XIII con las traducciones de las obras de Aristóteles completas. «Cuando los investigadores descubrieron —escribe E. Meynal— en los manuscritos antiguos las leyes de Roma, de las cuales la existencia misma había sido olvidada, la admiración de los contemporáneos no conocía reservas y sus esperanzas eran ilimitadas. Los jóvenes estudiosos acudieron en multitudes a las universidades para escuchar la lectura y exposición del nuevo Evangelio y regresar llenos de un desbordante entusiasmo» [48].

Por último, otra fuente del pensamiento social de la escolástica, que adquiere importancia progresiva a medida que el mismo se desarrolla, está constituida por los propios autores de aquélla, distintos del considerado. Este hecho, natural en una escuela como la que estudiamos, que se prolonga durante un largo período de tiempo, resulta acrecentado en la escolástica por la peculiaridad de sus procedimientos especulativos. La tipificación de las cuestiones, la natural divergencia de soluciones a las mismas según los diversos autores y el método escolástico que partía de las opiniones favorables y adversas en relación al punto discutido, hace que cada vez se alargue más la lista de otros autores de la escuela

---

[48] E. MEYNAL: *El Derecho Romano.* En la obra *El legado de la Edad Media.* Universidad de Oxford. Edic. Pegaso, Madrid, 1944, pág. 482.

citados. Estas fuentes pueden proceder de teólogos o canonistas, y, en general, se puede afirmar que unos y otros se utilizan indistintamente por ambas especialidades. Entre este tipo de fuentes merece especial mención Santo Tomás no sólo por la frecuencia de las citas, sino por la autoridad especial que goza, especialmente dentro de la segunda escolástica, en la que muchas de las obras importantes de la misma son comentarios de sus escritos.

*Las fuentes sociales de la escolástica y las compilaciones*

La segunda cuestión general a considerar en el estudio de las fuentes del pensamiento social escolástico, es la de los lugares de donde tomaron las ideas ajenas utilizadas. En la imposibilidad de referirnos, dentro de los estrechos límites de este trabajo, a todos los grupos de fuentes que han sido distinguidos más arriba, limitaremos nuestra atención al caso de las fuentes patrísticas, que, en general, presentan un interés particular y sobre todo con referencia al objeto de este estudio.

Este interés especial se deriva de un hecho que consiste en que los autores eclesiásticos, tanto de la primera como de la segunda escuela, según se deriva de las referencias expresas de sus citas, tomaron frecuentemente los textos de los Santos Padres citados, en general y en relación a los temas sociales que estudian, no de los originales o de los escritos de los padres mismos, sino de florilegios o colecciones de textos de aquéllos, que como he indicado, constituyen la primera labor intelectual de la escolástica, que sirvió de base y punto de partida de todas sus realizaciones posteriores.

Entre estas colecciones las más utilizadas a este respecto son las de tipo canónico, como lo confirma el padre De Gellinck, quien, por otra parte, atestigua claramente el hecho en cuestión. «Está permitido decir sin exageración, afirma, que las obras de sistematización teológica han tomado durante largo tiempo como «dossier» patrístico las antiguas colecciones canónicas, pero sería preciso no extender este papel de las colecciones canónicas hasta excluir todas las otras fuentes de documentación patrística» [49], entre las que cita la *Glosa,* de Walafrid de Strabon, y el *Sic et Non,* de Abelardo. Asimismo corrobora poco después que «no es raro ver a los grandes teólogos (San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Scoto y Occam) tomar del derecho canónico, no menos que de la *Glosa* de Strabon, los textos patrísticos que sirven de apoyo o de objeción a sus tesis» [50].

---

[49 y 50] G. DE GHELLINCK: *Gratien.* «Dict. Théolog. Cathol.», vol. 6, París, 1925, columnas 1.741 y 1.744.

Incluso parece plausible la opinión sostenida por algunos, entre ellos el citado padre De Gellinck, de que en gran parte el conocimiento de los Santos Padres por los autores escolásticos se limitó al derivado de los numerosos florilegios y colecciones indicados, si bien M. Grabmann, en su notable obra antes citada [51] matiza esta posición en el sentido de estimar que «no se debe reducir exclusivamente y sin excepción el conocimiento de los padres por la escolástica de los siglos XII y XIII a las citas de las colecciones de textos, sino que también se puede percibir en algunos teólogos particulares una utilización fructífera de los originales mismos».

En relación a los motivos o explicación de la cita por estas colecciones hay que tener en cuenta, en primer lugar, las condiciones históricas especiales en que se tuvo que desenvolver el trabajo especulativo escolástico derivadas:

a) De la desaparición transitoria, que supuso la invasión de los bárbaros, de casi toda la tradición anterior, la cual fue reconstituyéndose poco a poco otra vez durante la Edad Media.

b) De la no invención aún de la imprenta con las consecuencias de la escasez de ejemplares manuscritos, la imposibilidad de realizar ediciones de los originales un poco copiosas y la necesidad por tanto de compendiarlos, y

c) En fin, de la escasez de comunicaciones y de las dificultades de todo tipo para el trabajo intelectual, anejas al escaso nivel tecnológico de la época.

En segundo lugar, es preciso subrayar que algunas de las colecciones utilizadas, entre ellas la más importante de todas, el *Decreto* de Graciano tenían un valor semioficial y cuasi jurídico, de tal modo que los textos en ellas comprendidos constituían en cierto modo normas o cánones, y, por tanto, poseían por este hecho una autoridad especial, lo que explica también, en cierto modo, la cita preferente de los mismos.

Ahora bien, aunque estas colecciones satisfacían la preocupación de la Edad Media por la unidad, la síntesis y la generalidad y remediaban en parte la gran dificultad indicada de acceso a los manuscritos originales, presentaban técnicamente como fuentes los graves defectos de limitarse a recoger pequeños párrafos, a veces una frase escueta sin conexión ninguna con su contexto y de constituir un conjunto de textos en el que se mezclaban sin discriminación ni contraste crítico pasajes auténticos con otros apócri-

---

[51] M. GRABMANN: *Ob. cit.*, vol. 2, pág. 89.

fos, erróneamente imputados a algunos autores y cuya procedencia verdadera nos es en muchos casos desconocida aún en nuestros días.

En esta última característica de las fuentes utilizadas por la escolástica, hay que ver una explicación de la frecuente antinomia entre las fuentes patrísticas usadas por aquélla y un motivo de la estructura típica del método de la escuela, basado en dicha contradicción y tendente a lograr su armonización y superación. En relación a esta circunstancia, J. M. Aubert escribe que «de hecho toda la tradición había transmitido un conjunto heteróclito de textos, citados fuera de todo contexto. De orígenes muy diversos en el tiempo como en el espacio, parecían contradecirse. La cristiandad medieval, orientada hacia un ideal de unidad (a la vez espiritual y temporal) no podía aceptar esta contradicción. Fue así el trabajo común de la teología y del derecho canónico intentar este esfuerzo de conciliación que ha tendido siempre no a suprimir tal *auctoritas* molesta, sino a explicarla y conciliarla con otras» [52].

Respecto a los textos apócrifos, si se considera a la colección más famosa y citada, el *Decretum Gratiani*, es frecuente encontrarlos en ella. Unos de los casos más palmarios en la misma, aparte del canon 9 de la distinción 88, donde se recoge un pasaje espúreo de San Juan Crisóstomo en el que se declara la incompatibilidad entre el cristiano y el ejercicio del comercio, es el texto de la falsa decretal 5 de San Clemente Romano, comprendida en la parte 2, causa 12, cuestión 1, canon 2, donde se dice que «el uso de las cosas que hay en este mundo debió ser común para todos los hombres; pero, a causa de la iniquidad, uno dice que es suyo esto y otro aquello». Este texto de inspiración gnóstica, como la mayor parte de los apócrifos, de donde se deriva su carácter tajante y su latente maniqueísmo es uno de los más citados por los autores eclesiásticos al tratar de la comunidad y la posesión privada de bienes, especialmente después del siglo XIII, y se puede afirmar que influyó de manera importante en las concepciones de los autores escolásticos sobre dichos puntos.

En cuanto a la errónea identificación indicada de los textos citados nos limitaremos a señalar con el especialista en la materia, padre H. Lio, en su estudio sobre la procedencia del famoso texto, *Pasce famem morientem, si non pavisti occidisti*, que «no es raro encontrar un *non invenimus* o hasta un elenco de *loci non inventi* en relación a textos patrísticos, en los aparatos críticos y en las

---

[52] J. M. AUBERT: *Le Droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas*. París, Libraire Philosoph. J. Vrin, 1955, pág. 18.

introducciones a las ediciones modernas de obras medievales preferentemente» [52 bis].

En síntesis, se puede decir que las fuentes sociales patrísticas en la escolástica se caracterizan por ser parciales, en cuanto sólo se tuvo en cuenta una pequeña parte de las mismas; indirectas y desarticuladas, es decir, tomadas de fuentes secundarias y desvinculadas de su contexto, y carentes de contraste crítico, dado que a veces proceden de obras que la crítica moderna ha denunciado como falsas o espúreas.

Todo esto explica, a mi juicio, junto con el interés preferente de la Edad Media claramente centrado sobre lo puramente teológico y moral, la disminución de la preocupación social de la escolástica en relación con los Santos Padres y ciertas desviaciones respecto de los mismos que se pueden observar, así como que no llegaran a descubrir del todo la importancia que ellos habían concedido a estos aspectos.

### *Fuentes del pensamiento social de la neoescolástica*

Así como vimos ocurría en el punto anterior, dedicado al examen de los temas sociales tratados por la escolástica, igualmente el estudio de las fuentes sociales del neotomismo, presenta rasgos muy peculiares en el período aquí considerado anterior al catolicismo social en relación a la primera y segunda escolásticas, que obligan o por lo menos aconsejan su estudio independiente y separado.

Ya hemos dicho que las circunstancias históricas del final del siglo XVIII y principios del siglo XIX, implican un bache, una quiebra o ruptura, en la tradición escolástica, tal como se había prolongado hasta esta época, aunque ya la misma se hallase en franca decadencia, quiebra o ruptura que tiene una cierta semejanza, según ya indicamos también con la derivada en la patrística de la invasión de los bárbaros y de la caída del Imperio romano. Por ello, así como la escolástica supone una vuelta a las fuentes patrísticas seria y decidida desde luego, pero en el aspecto social, político y económico bastante parcial, dada la solución de la continuidad con ella producida por dichas causas históricas, y la pérdida y desaparición por lo menos inicialmente de la mayor parte de dichas fuentes, así también ocurre en dichos aspectos algo parecido en la neoescolástica, en la que también hay una ruptura de la continuidad con la tradición escolástica anterior y un intento

---

[52 bis] P. H. LIO: Finalmente rintracciate la fonte del famoso texto patrístico: «Pasce famem morientem...». En «Antonianum», 27, 1952, pág. 349.

de vuelta a la misma asimismo bastante parcial, aunque por causas bastante diferentes a las indicadas más arriba.

En primer lugar, de los dos problemas que indicamos implicaba este punto, en las dos primeras escolásticas, origen de las ideas sociales sostenidas por ellos, y lugares o ediciones de donde las tomaron, este último, en la neoescolástica, pierde gran parte de su interés, de tal modo que se convierte en un tema erudito, cuyo tratamiento aquí desentonaría con el carácter general de este estudio.

Esta vuelta muy parcial a la tradición escolástica, de la neoescolástica en el período indicado, resulta patente si se considera el principal representante de su pensamiento social, Taparegli d'Azeglio. Es un hecho reconocido históricamente que Taparegli, ingresado en la Compañía de Jesús, poco después de su restauración, no se formó en tradición escolástica, sino que por el contrario, en su primer período intelectual sufrió muy diversas influencias ajenas a la misma, como el sensismo, el ontologismo, el eclecticismo, el tradicionalismo francés, y de modo muy especial el impacto, general en aquella época en todo el mundo católico, de la posición antiliberal y en general antirrevolucionaria en relación a la Revolución francesa y a sus consecuencias.

Incluso A. Perego, S. J., en su trabajo *Autocrítica taparelliana nella questione del origine del potere* [53], L. De Sousberghe, S. J., en su estudio *Propiètè de Droit Naturel. Thèse Néoscholastique et tradition scholastique* [54], y D. Composta en *Il diritto soggetivo secondo L. Taparegli d'Azeglio* [55] concuerdan en sostener que su sistema, contenido en su obra fundamental *Ensayo teórico de Derecho Natural apoyado sobre el hecho,* se formó antes de conocer a fondo la escolástica.

Por otra parte, E. Frattini [56] pone de manifiesto la adhesión de nuestro autor al pensamiento tomista, pero su divergencia consciente e incluso meditada con las tesis políticas de Suárez y de la segunda escolástica en general, posición que persiste en todos los autores posteriores al mismo en esta época, Liberatore, Orti, Lara y Zigliara, aunque frencuentemente se esfuercen en demostrar que no hay oposición fundamental entre sus tesis políticas y las de la segunda escolástica.

---

[53] A. PEREGO: *Autocritica taparelliana nella questione del origine del Potere.* «Gregorianum», 1950, vol. 33, pág. 137.

[54] L. D. SOUSBERGHE: *Propriète de Droit Naturel.* These neoscholastique et tradition scholastique. «Nouvelle Revue Théologique», n. 6, 1950.

[55] D. COMPOSTA: *Il diritto soggetivo secondo L. Taparegli,* en «Miscelanea Taparelli», vol. 133 de «Analecta Gregoriana», Roma, 1964.

[56] E. FRATTINI: *L. Taparegli d'Azeglio.* En M. Taparelli acabada de indicar.

En general, en todos estos autores, incluso en Balmes, el neoescolasticismo se configura especialmente como una adhesión intencional más que a la tradición escolástica en su conjunto al pensamiento esencial de Santo Tomás. Es de notar en ellos una atención y consideración especial, si bien de carácter polémico y crítico, al pensamiento de los filósofos modernos, especialmente liberales, Montesquieu, Locke, Hobbes, Rousseau, Kant, etc., cuyas teorías estudian y exponen lo que, si bien sea con el propósito de refutarlas, supone, ya en el comienzo de un diálogo con la filosofía «profana». Incluso existen en la neoescolástica importantes coincidencias doctrinales, con estos autores, como por ejemplo, con Locke, al fundar, de modo similar a éste, el derecho natural de propiedad privada en el trabajo, si bien hay que tener en cuenta que esta tesis fue sostenida antes que Locke por el autor español de la segunda escolástica, Cardenal de Lugo.

## V. EFICACIA SOCIAL DE LA ESCOLASTICA

Considerados en los puntos anteriores el origen, el método, los temas tratados y las fuentes del pensamiento social de la escolástica, queda por último que abordemos en este apartado, para finalizar el estudio que hemos llamado objetivo de dicho pensamiento, el aspecto, no menos importante que los anteriores, de la eficacia social de la escolástica. En este aspecto, se pueden distinguir dos cuestiones, en cierto modo independientes entre sí: la primera se refiere a la significación de dicho pensamiento en la concepción social cristiana general y la segunda a su influencia en la realidad social de su tiempo.

### *Significación de la escolástica en el pensamiento social de la Iglesia*

La primera cuestión se puede ver más clara, a mi parecer, si se contrasta dicha significación con la de la patrística. La labor principal de ésta se condensó en la interpretación de las Sagradas Escrituras y en la primera formulación de conceptos y principios que derivaron de aquéllas. En este orden, en el aspecto social, acreditaron y desarrollaron el sentido comunitario de las Sagradas Escrituras y formularon ya muchos de los conceptos fundamentales del pensamiento social cristiano.

No obstante esto, sus ideas sociales, al igual que las teológicas, salvo en éstas el caso de estudios aislados y parciales, se hallan dispersas en sus múltiples obras, o en homilías y pequeños comentarios independientes de pasajes escriturísticos de sentido social acusado, sin que realizaran una sistematización y un tratamiento científico de las cuestiones teológicas y menos aún de las sociales mismas.

La primera escolástica recogió, primero, toda la doctrina dispersa de los Santos Padres, incluso la de tipo social, que llegó a

ella o que tenía más interés según su criterio y las condiciones de la época, de aquí su labor compiladora inicial indicada y procuró después formar con toda ella, de acuerdo con su tendencia unitaria y fuertemente integradora, un todo coherente y orgánico, con ayuda de la razón y la filosofía, lo que dio lugar a la constitución de la primera ciencia: la teología.

La significación pues de la primera escolástica en el pensamiento social cristiano consistió en iniciar la discusión especulativa y exposición racional de las cuestiones económicas y los principios sociales. Ahora bien, su consideración global dentro de la teología implica tres consecuencias importantes. La primera, que los problemas sociales y económicos son enfocados desde un punto de vista teológico-práctico, moral, es decir, en relación a la conducta del individuo en orden a su salvación.

La segunda que este enfoque moral de tales cuestiones y su tratamiento especulativo, restringe en gran manera el campo de lo social a la conducta personal, tiñe los aspectos sociales de un claro matiz legalista e individualista, hace que se pierda la conexión con la realidad social y es causa que queden oscurecidos y pierdan su vigor la atención a los problemas sociales, la defensa de los pobres y oprimidos y la crítica social.

La tercera, que las cuestiones sociales no gozan aún de autonomía científica de ninguna clase, ni en el método ni en el estudio separado ni en su entidad. «Para los teólogos escolásticos —escribe Gallegos Rocafull [57]—, al mundo económico es tan sólo un elemento de un conjunto más vasto, el mundo humano, el cual a su vez, con todo su valor, no es más que una parte insignificante del mundo cósmico», y este último, añade, «no tiene sentido en sí mismo, sino que en último término es algo «creado», derivado de Dios».

Por el contrario, la época de la segunda escolástica se caracteriza por la ruptura de la síntesis teocéntrica medieval y la conquista progresiva de independencia por el mundo secular respecto del religioso. Al mismo tiempo, nuevas disciplinas se desgajan del tronco común de la teología y empiezan a conseguir sustantividad propia; son la ética, la política, el derecho natural, internacional y penal, etc., e incluso se convierten en centros de interés intelectual preferente desplazando a la teología.

En este contexto histórico, la significación peculiar de la segunda escolástica, respecto al pensamiento social cristiano consiste en iniciar su autonomía respecto de la teología, si bien es pre-

---

[57] J. M. GALLEGOS ROCAFULL: *La visión cristiana del mundo económico*. Taurus, Madrid, 1959, pág. 195.

ciso indicar que persisten en lo sustancial los aspectos indicados en la segunda consecuencia anterior, y ampliar su aplicación en el campo de la política, del derecho público y de la ética, e incluso en los campos económico y social, aunque éstos no logren aún su independencia. Todo ello permaneciendo esencialmente fieles a la escolástica tradicional. «Mantener la esencia de los principios para ella inmutables y eternos —escribe el profesor Viñas y Mey—, pero modernizándolos y depurándolos en esfuerzo de superación a fin de insertarlos en la nueva realidad e idealidad económica» [58], es según el profesor Viñas y Mey el objetivo de la segunda escolástica.

Esto ocurre, principalmente, en su época de esplendor que coincide con el siglo de oro español. Después de este período, se puede decir que la segunda escolástica pierde progresivamente terreno en el campo intelectual y se deja arrebatar la iniciativa en el campo económico-social.

### *Influencia de la escolástica en la realidad social de su tiempo*

La segunda cuestión a considerar en este apartado, según se ha indicado, es la influencia en la realidad social de su tiempo. Esta cuestión tiene un alcance más amplio que el que supondría el estudio concreto del influjo del pensamiento social escolástico en dicha realidad, pues de hecho es toda la concepción religiosa de la vida y del mundo del cristianismo, representada doctrinalmente por el pensamiento escolástico en general, la que ejerce su influencia en el orden social de la Edad Media en particular.

La acción de la concepción cristiana del mundo y de la vida en la Edad Media presenta tres aspectos fundamentales que se estudian separadamente, referentes el primero, al modelo o tipo de sociedad; el segundo, a sus valores y creencias, y, el tercero, a sus instituciones. Dicha acción se extendió, pues, tanto a las líneas más esenciales y profundas que constituyeron las raíces de la sociedad medieval y conformaron su tipo o modelo, como a las creencias y valores vigentes en la misma y a sus instituciones sociales.

El modelo o tipo de la sociedad medieval no es en sustancia otra cosa que la trasposición al orden social de la concepción teológica de la Edad Media. Las características esenciales del tipo de sociedad medieval son, sin duda, el organicismo, la estructura estamental jerarquizada, el paternalismo y la unidad total e inte-

---

[58] C. VIÑAS Y MEY: *Sobre el origen histórico de las doctrinas sociales.* Madrid, 1936, pág. 11.

gradora. Se puede decir que la sociedad de la Edad Media es una unidad orgánica, estamental-jerarquizada y paternalista. En todas estas notas se puede ver la transposición de aspectos teológicos. El organicismo es la extensión a la sociedad civil de la idea de la Iglesia, *corpus mysticum.* Este carácter lo subraya con claridad Troelchs. «El *corpus mysticum* —escribe—, con sus servicios y deberes, mas también honores y necesidades, de los miembros individuales para el todo, resulta el esquema del concepto de sociedad en sí, y cada grupo social viene llamado *corpus morale et politicum* o *corpus mysticum,* designaciones en las cuales los individuos aparecen siempre miembros de un todo orgánico» [59].

La unidad, que tiene su manifestación más típica en la idea de cristiandad por encima de las fronteras de las patrias particulares, es la expresión social de la unidad de Dios, de la unidad de la Iglesia y de la unidad total del universo tal como la concebía la filosofía escolástica.

La ordenación estamental-jerárquica de la sociedad, como señala J. Huizinga, «no se limita en absoluto a la consabida trinidad: clero, nobleza y tercer estado», sino que tiene «también una significación mucho más amplia», en cuanto, «en general, se considera como un estado toda agrupación, toda función, toda profesión, hasta el punto de haber podido existir junto a la división de la sociedad en tres estados, otra división en doce. Pues *stat* u *ordo* es algo que implica la idea de una entidad querida por Dios» [60]. Sociológicamente representa la concreción en la estructuración de la sociedad de la concepción orgánica de la misma con su idea implícita de funciones fijas y determinadas, jerarquizadas entre sí, distinción y jerarquía de funciones que se considera forman parte del plan querido por Dios y son imagen de la organización funcional fija y jerárquica de la Iglesia.

Por último, el paternalismo, que implica un tipo de poder personal y autoritario, sin participación de los súbditos, ejercido en beneficio de éstos, es consecuencia, por una parte, de una concepción teocrática del poder derivado de Dios vertical, sucesiva y personalmente a los distintos grados de la jerarquía y, por otra parte, de la benignidad y misericordia de Dios, Padre universal. Como señala Von Martin [61], «la ordenación patriarcal del edificio social, o sea, su fundamentación en el poder del señorío y el sen-

---

[59] E. TROELTSCH: *Le Dottrine delle Chiese e gruppi cristiani* (traducción italiana de *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*), Tubingen, 1912, vol. 1, pág. 385.

[60] J. HUIZINGA: *El otoño de la Edad Media,* Madrid, 1961, pág. 80.

[61] A. VON MARTIN: *Sociología de la cultura medieval.* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, pág. 62.

timiento del amor, viene a ser una réplica del gobierno de Dios, Padre amantísimo».

La influencia de la concepción cristiana del mundo y de la vida en las creencias y valores vigentes en la sociedad medieval no fue menos radical y determinante que en el caso anterior. En la Edad Media las creencias religiosas, dogmáticas y morales del cristianismo vienen a ser la realidad por excelencia y constituyen de este modo las creencias sociales, es decir, el conjunto de realidades presupuesto de nuestro obrar e implícitas en él, incluso inconscientemente, o, como dice Ortega, «todas aquellas cosas con que contamos absolutamente aunque no pensemos en ellas» [62]. Asimismo los valores sociales, tales como el honor, la fidelidad, el servicio, el idealismo, en suma, la caballerosidad presentan también un claro fundamento religioso y dieron lugar a manifestaciones socio-religiosas tan típicas de la época como las Cruzadas y las órdenes de caballería.

Pero la influencia del pensamiento cristiano de la Edad Media en la sociedad de su tiempo no sólo se reflejó en los elementos «ideales» de la misma, sino que se plasmó también de manera real en las instituciones sociales y económicas en general. Puede servir de ejemplo de esta acción sobre las instituciones la referencia a algunas de éstas más importantes: la familia, los gremios y la vida económica.

Respecto a la familia, es indudable que la Iglesia penetró y modeló profundamente con sus principios la familia y contribuyó en gran manera a potenciar su dignidad y significación social, a fortalecer su unidad y reforzar su intimidad.

En cuanto a los gremios, la institución típica y central de la organización laboral de entonces, no sólo se inspiraban en las ideas cristianas de solidaridad, unidad y hermandad y se hallaban impregnados en su estructura y funciones de un profundo sentido religioso, sino que por lo general se consideran como la creación más peculiar del cristianismo medieval. A través de los gremios, aquél configuró también a su imagen la vida urbana medieval. Tal es la importancia de los mismos en las ciudades de la Edad Media que, como señala Ledrut, «si la ciudad primitiva es una asociación de familias que ocupan diferentes partes del territorio urbano, la ciudad burguesa es una asociación de corporaciones que, de una parte, están instalados en sectores urbanos diferentes que controlan, y, de otra, aceptan responsabilidades y cargas comunes» [63].

---

[62] J. ORTEGA Y GASSET: *Ideas y creencias*. Edición «Revista de Occidente», pág. 41.

[63] R. LEDRUT: *Sociologie urbaine*. París, P.U.F., 1968, págs. 27-8.

Finalmente, «las instituciones económicas de la Edad Media —lo decimos con palabras de Hauser— [64], están dominadas, como todas las instituciones de este tiempo, por el pensamiento religioso». Parece fuera de duda que las instituciones en que se enmarca la vida económica: propiedad, usura, comercio, precio justo, fueron influidas, tanto en el plano jurídico como en el real, por el pensamiento escolástico, que prestó atención a las mismas desde un punto de vista moral, ilustrando concretamente las condiciones de su licitud y los límites morales del juego económico.

La consecuencia principal que se puede deducir de todo lo que antecede es que la escolástica, como expresión del pensamiento cristiano medieval, traspasó en su influjo social, con mucho la función propia del pensamiento social cristiano de iluminar las realidades temporales con el espíritu social del Evangelio y aplicar este espíritu a la situación social de la época de que se trate. Esta función supone la distinción de la Iglesia con la sociedad civil, o sea, prácticamente, un cierto permanecer de la primera al margen de la segunda, procurando orientarla con la luz de sus principios.

Por el contrario, la concepción cristiana escolástica penetró íntimamente toda la sociedad medieval e informó casi íntegra y exclusivamente todo su orden institucional, lo que si bien, por una parte, implicó una unidad social profunda y una integración social acusada, por otra, fue origen de una confusión entre lo religioso y lo social, y de una falta de independencia debida del orden social temporal.

Es importante señalar que toda esta influencia y penetración de la acción de la Iglesia no fue forzada ni violenta, ni tampoco externa, sino suave, pacífica e interna, de tal modo que dio lugar a una unión, antes apuntada, íntima, de los órdenes religioso y civil, en que aquél informó realmente o dio forma al segundo. Esto se produjo porque, como señala Von Martin, «existían en las condiciones sociológico-reales de la época posibilidades y exigencias que abrían la puerta a aquella su penetración en lo temporal. De aquí que su encuentro significara por de pronto una acomodación mutua. El hecho fundamental es que el Estado de la Edad Media no poseía *ab initio* cultura propia alguna, por lo que necesitaba la organización eclesiástica de una cultura (...), o sea, que únicamente con la ayuda de la Iglesia podría edificar una cultura propia» [65].

---

[64] H. HAUSER: *Les origines historiques des problêmes économiques actuels.* París, 1930, pág. 4.

[65] A. VON MARTIN: *Ob. cit.*, pág. 45 (Sociologie cult. medieval).

Se dio pues entonces una debilidad cultural, espiritual, organizativa y jurídica de la sociedad civil, que la hacían necesitada del vigor de la idea cristiana y de la fuerza de su tipo de organización eclesiástica. De un lado, la sociedad civil se veía precisada de un sistema de valores y creencias que la dieran fijeza y estabilidad, peso y profundidad, y, de otro, requería una concepción del hombre, del mundo y de la sociedad, según la cual ir reconstruyendo las nuevas instituciones, que había de sustituir a las desaparecidas del mundo antiguo, todo lo cual lo encontró en la doctrina de la Iglesia.

De aquí que ésta prestara un servicio valioso a la sociedad civil. Si su acción traspasó los límites de ambas instituciones esto ha de considerarse explicable dadas las circunstancias y la verdadera minoría de edad de un orden secular incipiente y en gestación. Una prueba de la necesidad de esta acción se encuentra sin duda en sus beneficiosos efectos, pues la Edad Media, dentro de su atraso fue una época de desarrollo constante y progresivo, tanto en el orden social como en el económico, en la que se gestó y alcanzó su madurez la sociedad occidental y durante la cual la sociedad medieval fue liberándose progresivamente de la barbarie en que al principio se vio sumida.

No obstante, alcanzada esta madurez, dado su carácter rígidamente integrativo y la configuración de la vida social según el orden y la fijeza de lo dogmático, esta sociedad se demostró pronto incapaz de variación y cambio, lo que, junto con la extensa divergencia, sobre todo en los elementos sociales dirigentes, entre la doctrina y la acción, la moral y la conducta, determinó su crisis y derrumbamiento.

Como complemento de la exposición anterior me interesa destacar los siguientes puntos:

1.° Esta descripción, como el estudio en general, representa una primera visión general panorámica del tema, dada su amplitud, que no excluye ni descarta las múltiples excepciones y precisiones que se derivarían de un estudio más concreto y detenido.

2.° La exposición hecha se refiere y es aplicable sobre todo a la primera época de la Edad Media, cuando la organización y el poder político eran aún débiles y el tipo de economía, agrario y cerrado.

3.° A medida que el poder político fue adquiriendo mayor fuerza, fueron apareciendo las ciudades, diferenciándose la sociedad y se desarrolló la economía monetaria y comercial, se acentuó cada vez más la divergencia entre las creencias y valores sociales

de inspiración cristiana que seguían profesándose en principio, y el comportamiento práctico en la vida política, social y económica, divergencia que en el campo cristiano confesional se prolonga y persiste hasta nuestros días.

4.° La extensión de la competencia de la Iglesia al terreno político y su participación incluso en el poder temporal intensificaron la confusión entre lo religioso y lo secular, hicieron que la Iglesia como institución asumiera en sus jerarquías formas de ejercicio de la autoridad y modos de vida similares a los del poder temporal, y la empeñaron por una parte primero en duelos agudos con el poder civil, y por otra, después, en actitudes defensivas de los privilegios adquiridos, siendo consecuencia de ello su pérdida de prestigio en amplios sectores sociales y que se iniciara la erosión social de las mismas creencias, producida luego ampliamente a partir del Renacimiento.

5.° Incluso las circunstancias sociales a medida que se iba desarrollando el capitalismo comercial, influyeron en la ampliación de la misma doctrina escolástica, como se ve claramente en la progresiva extensión de los títulos que justificaban una ganancia o interés del dinero.

### *Segunda escolástica y sociedad renacentista*

A la vez que la sociedad medieval se desintegra se produce el nacimiento paulatino de una nueva sociedad, en gran parte antitética, en sus rasgos fundamentales, respecto de la anterior, en la que el impulso fundamental es la tendencia a la secularización en todos los niveles de la vida, es decir, a la consecución por éstos de una autonomía propia, libre de la inspiración y tutela religiosas. Al predominio de las realidades sobrenaturales sucede el de las terrenas y al interés por los bienes espirituales, el interés por los bienes sensibles, especialmente económicos. Como expone gráficamente Von Martin [66] «la metafísica ya no interesa. El mundo, en el cual nos acomodamos, se ha convertido en un mundo sin Dios. Puede Dios seguir existiendo, pero ya no está dentro del mundo en que vivimos, como lo estaba en la Edad Media: ha huido del mundo, como algo que le era extraño. Esta secularización de la mentalidad burguesa se funda en la experiencia práctica, bien se trate de pensar según las categorías de una técnica científico-natural, como Leonardo, o bien de una técnica política, como hace Maquiavelo».

---

[66] A. VON MARTIN: *Sociología del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica. México, 1946, págs. 45 y 40.

Por tanto, esta época, en la que se despliega la acción de la segunda escolástica, se caracteriza por la pérdida progresiva de la influencia pública anterior de la Iglesia y su pensamiento en la realidad social y, si bien todavía se conserva parte de la misma, sobre todo en los países latinos, su posición deja de ser predominante, hasta quedar cada vez más marginada, produciéndose también, en parte, el efecto contrario de una acción de las nuevas transformaciones indicadas en el mismo fenómeno religioso. «La situación espiritual que esto revela (el hecho de que la religiosidad se convierta en un cálculo de ventajas, en una especulación con el éxito, lo mismo en el terreno económico que en el político), —escribe también Von Martin— es que la religión ha cesado de dar a la vida su impulso propio y que ha entrado arrastrada en la nueva dirección que el hombre burgués, con un criterio primordialmente económico ha dado a este mundo»[67].

La sociedad moderna, que tiene su origen entonces, se halla, en sus rasgos fundamentales, en las antípodas de la anterior comunidad medieval, como se ve comparando en ambas los aspectos antes considerados: el modelo o tipo de sociedad, las creencias y los valores y las instituciones.

La comunidad medieval, unidad orgánica, estamental, jerárquica y patriarcal o paternalista, da paso a una sociedad pluralista, convencional, clasista e individualista. Las creencias religiosas pierden su vigencia como creencias sociales y en su lugar se produce el múltiple intento de explicar la realidad, desde un ángulo profano, con nuevas ideas e ideologías. A los valores comunitarios, solidaristas y altruistas, típicos de la Edad Media, suceden los valores que exaltan al hombre como individuo y los económico-prácticos (éxito, competencia, cálculo, técnica, etc.). La propiedad, en fin, entre las instituciones, pierde su sentido comunitario y se absolutiza; el lucro y la percepción de intereses se legalizan y generalizan en la práctica sin límite alguno y los gremios dejan de ser hermandades para convertirse en empresas capitalistas incipientes. «Por una especie de conjuración histórica —escribe Pietre—[68], las tutelas medievales se relajan concertadamente, en el momento preciso en que se abren a las potencias materiales nuevos horizontes. Iglesia, nobleza, corporaciones, se ven a partir del siglo XIV atacadas por el mismo virus: pierden el sentido de servicio para convertirse en su propio fin; se anemian y se exasperan; en una palabra, se «mercantilizan».

---

[67] A. VON MARTIN: *Sociología del Renacimiento.* Fondo de Cultura Económica. México, 1946, págs. 45 y 40.

[68] A. PIETRE: *Las tres edades de la economía.* Ediciones Rialp, Madrid, 1962, página 217.

*Influjo de la escolástica en el pensamiento moderno*

Si como apéndice final a este artículo consideramos el influjo ideológico de la escolástica en el pensamiento moderno, Ferrater Mora [69] subraya que «el estudio de la influencia escolástica sobre Locke (Küppers, Jaspers), sobre Spinoza (Freudenthal), sobre Descartes (Gilson, Koyré, Hertling), sobre Gassendi (Pendzig) y sobre Leibnitz (Rintelen) y otros autores ha contribuido notablemente a esa mutua comprensión entre filosofía moderna y escolástica». Asimismo, Sánchez de la Torre, en el trabajo ya citado [70], destaca que «ha sido Dilthey quien ha fijado la atención científica sobre Luis Vives. En repetidas alusiones demuestra Dilthey la influencia que Vives ha desarrollado en la antropología europea. Siguieron las huellas del ilustre valenciano Telesio, G. Bruno, Hobbes, Spinoza, Descartes». Igualmente está fuera de duda la influencia de Suárez en la filosofía alemana, especialmente en el siglo XVIII, en el cual sus disputaciones metafísicas fueron adoptadas por texto común en todos los estudios y universidades, incluso protestantes.

Un indicador de la influencia de la escolástica, que puede ser objeto de un interesante estudio empírico, son las múltiples ediciones, a pesar de su tamaño, de las obras completas y principales de los autores escolásticos más representativos, incluso durante el siglo XVIII, realizadas en las ciudades europeas más conocidas entonces.

En un aspecto más directamente social, modernamente han reconocido prestigiosos internacionalistas el origen y fundación del Derecho internacional en España, especialmente por Vitoria, Vázquez de Menchaca y Suárez, y ha puesto de manifiesto su influencia directa y profunda en Grocio, autor de los primeros tratados de Derecho internacional, y a través de él en la escuela yusnaturalista protestante que le siguió [71].

Aunque no sea tan destacada, también es significativa la influencia en el pensamiento moderno de los aspectos democráticos de la doctrina política de Santo Tomás y de sus importantes desarrollos realizados por la segunda escolástica.

Por último, modernos trabajos, según se verá con más detalle en el capítulo sobre moneda, cambio y bancos, como el de Raymond de Roover [71 bis], han reivindicado la importancia de las doc-

---

[69] FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, vol. 2, vocablo «Neoescolástica».

[70] *Los comienzos del subjetivismo en la cultura europea*, pág. 33 (cita 33).

[71] Cfr., por ejemplo el estudio de las citas de Vitoria y Suárez por Grocio y otros internacionalistas posteriores que realiza el profesor García Arias en su trabajo publicado en la revista «Ciencia Tomista», núm. 72, 1947.

[71 bis] R. ROOVER: *Scholastic economics and lasting influence from the sixteenth to Adam Smit*. «The Quaterly Journal of Economics», 69, 2, 1955, pág. 176.

trinas económicas de la escolástica y su influencia en el fundador de la economía clásica, Adan Smith, a través de Grocio, Puffendorf y su maestro Fr. Hutchenson, e incluso en la Enciclopedia de Diderot y D'Alamber. Este trabajo no viene sino a confirmar la obra de anterior de Marjovic Grice-Hutchenson (*The Schol of Salamanca Reading in Spanish-Monetary Theory*, 1544-605, Oxford, 1952), en la que de una manera detallada sigue la prolongación de las doctrinas económicas de los escolásticos españoles sobre el valor, la moneda y el cambio, hasta llegar a Adan Smith, a través tanto de la rama iusnaturalista protestante posterior (Grocio, Puffendorf, Hutchenson) como de los teólogos escolásticos siguientes del siglo XVIII, principalmente Lessio y Lugo, a la vez que pone de manifiesto el interés y la actualidad de sus teorías.

# SEGUNDA PARTE

## ANALISIS INTERNO DEL PENSAMIENTO SOCIAL DE LA ESCOLASTICA

## I. EL ORDEN SOCIAL

Examinados en la primera parte algunos aspectos que se pueden considerar cuando se toma el pensamiento social de la escolástica como un «objeto» o cosa sometido a estudio en su conjunto, en esta segunda parte se pretende completar la exposición anterior realizando un análisis de dicho pensamiento, que se podría llamar interno, en cuanto referido a las ideas que en el mismo se contienen. Mas es preciso advertir que, en realidad, tanto en esta parte como en la anterior, sólo se puede pretender, dada la amplitud enorme de la materia, intentar poner de manifiesto algunas de las líneas generales que caracterizan el pensamiento en cuestión.

En armonía con la extensión temporal del tema y conforme al método seguido en la primera parte, se procurará presentar en forma evolutiva las ideas sociales de la escolástica sobre los distintos puntos e instituciones que se estudien.

Supuesta la posición central de la noción del orden en el pensamiento escolástico en general y en sus aspectos social y económico, que no representan otra cosa en realidad sino órdenes parciales dentro del orden universal, la materia de esta segunda parte comprende dos subdivisiones, relativas al orden social y al orden económico, respectivamente.

El orden social lo estudiaré haciendo distinción, en dos apartados independientes, entre la concepción social general y las ideas políticas o relativas a la forma de organización de la sociedad civil, pues, aunque no existe aún en la escolástica una idea clara de la distinción entre sociedad y estado, entre orden social privado y público, si bien en Santo Tomás se encuentren atisbos de la misma, como luego veremos, se va perfilando en todo este período un pensamiento político específico, y, sobre todo, en la segunda escolástica, los problemas políticos pasan a primer plano y son objeto de una atención especial. En cambio, en el orden económico, ya se encuentra, a partir de la primera escolástica, una distinción neta, in-

cluso a efectos de su estudio, entre las siguientes cuestiones fundamentales: comunidad y posesión privada, obligación de la limosna, comercio, precio justo y usura, por lo cual no ofrece ninguna duda el estudio separado de estos puntos, y así como el de los referentes al trabajo y a la moneda, cambios y bancos, que fueron adquiriendo cada vez más importancia, especialmente a partir de la segunda escolástica.

Antes de empezar a examinar la concepción escolástico referente al primer punto, creo conveniente destacar la posición central de Santo Tomás de Aquino, no sólo en el aspecto filosófico-social e incluso en el político, sino en general en todos los puntos indicados distinguidos a efectos de su estudio aquí, excepto en los de moneda, cambio y bancos, dentro del orden económico.

El Doctor Angélico es el máximo representante indiscutible de la escolástica, en los aspectos filosófico y teológico, y le corresponde también inequívocamente dicho puesto en material social. No sólo, como se ha indicado [72], se concede en su filosofía una parte más amplia a las cuestiones sociales, sino también él es el primero que realiza, con base en Aristóteles, la primera síntesis de una filosofía social cristiana, y sus ideas constituyen el punto de partida y de referencia de las elaboraciones posteriores. Dada esta posición central, el esquema de desarrollo de los puntos tratados en esta primera parte relativa al orden social general girará alrededor de su pensamiento como más caracterizado y base de contraste de la posición de los restantes autores.

## 1. Concepción social general

### *Autores anteriores a Santo Tomás*

En relación al tema tratado en este apartado con anterioridad a Santo Tomás, sólo se encuentran en los autores de la primera escolástica referencias muy raras y aisladas, salvo algunas excepciones, entre las que descuella Joannis Saresberiensis o Juan de Salisbury en su *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. G. Lagarde, en su obra citada, en la nota 44, que es uno de los escasos libros dedicados a estudiar de una manera general las ideas sociales de la primera escolástica, sitúa en el siglo XIII el comienzo de la filosofía social de la escuela, época en que tuvo lugar la invención de los escritos políticos-sociales de Aris-

---

[72] G. de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age. III.* Secteur social de la Scolastique, París, 1942, pág. 70.

tóteles y el comienzo del estudio de sus éticas y política en las Universidades medievales.

No obstante lo anterior, reconoce que cuando las «Universidades, estimuladas por el descubrimiento de Aristóteles, se mostraban decididas a conceder a la filosofía social un puesto independiente en la jerarquía de las ciencias naturales, encontraron, en formación, al lado de las construcciones propias de Aristóteles, numerosos materiales que los humanistas, los canonistas y los teólogos habían preparado desde siglos», entre los que estudia las teorías de la corporación, de la «universitas», de la «ecclesia» y del «corpus», entre los juristas y los decretistas, y los estudios de los teólogos sobre la personalidad, la comunicabilidad y la dependencia, de indudable trascendencia social.

Respecto a Juan de Salisbury merece sea destacada su acusada y expresa concepción social organicista. Establece, siguiendo a Plutarco, un paralelismo concreto entre las diversas partes y órganos del cuerpo y los distintos miembros e instituciones de la república o sociedad política (lib. 5, cap. 2). Sin embargo, de ninguna manera se trata de un organicismo biologicista que considere al cuerpo político como algo independiente y con fin en sí mismo, sino que es claramente un organismo teocrático, en el que la cabeza, el poder político, debe estar sometido al alma, o autoridad espiritual y religiosa, y todos al derecho, a la justicia y la Ley de Dios, así como al servicio de la persona. Por ello, dado este sentido de su organicismo, no resulta incongruente que Juan de Salisbury sea el primer autor cristiano que justifica el tiranicidio cuando el príncipe se convierte en tirano al apartarse de las normas supremas a que está sujeto.

A pesar de la formulación literal extrema de su organicismo, Juan de Salisbury es un claro ejemplo del sentido personalista y trascendente que tiene el organicismo cristiano, en cuanto en ningún caso supone la absorción del individuo en el cuerpo social, aspecto que Troelchs hace resaltar claramente, a la vez que ve en aquél el aspecto dinámico y reformista del pensamiento social cristiano. «Significa (el organicismo), escribe, a un tiempo la necesidad que todos los grupos, clases, poderes, tengan relación los unos a los otros, significa completa armonía social y, en consecuencia, exigencia de establecerla donde falta efectivamente. Significa, finalmente y sobre todo, que cada miembro tiene en el sistema su fin particular y su dignidad propia, e implica, pues, el poder de ayudar a cada miembro a alcanzar tal posición, cuando no la posee todavía o no la posee ya»[72 bis].

---

[72 bis] E. TROELTSCH: *Ob. cit.*, pág. 396.

## *Concepción tomista del orden social*

La significación de Santo Tomás en el pensamiento social de la escolástica es no sólo el haber incorporado al mismo la filosofía social de Aristóteles, sino también el haber constituido con sus materiales y, en general, con las aportaciones del mundo clásico y cristiano anterior a él, una síntesis propia y original que prolonga ampliamente y rectifica de manera importante, y esencial a veces, el pensamiento aristotélico. Teniendo, pues, en cuenta la relación de la concepción de Santo Tomás con la de Aristóteles, me ha parecido más interesante y sugestivo exponer sus ideas destacando los puntos en que corrige o supera a Aristóteles. Esto no significa que se niegue o deje de reconocer que Santo Tomás utiliza expresamente los conceptos aristotélicos, si bien lo hace acomodándolos a la concepción cristiana y a situaciones ideológicas y sociales diferentes, lo que determina la formación de la nueva síntesis señalada.

Dada la vinculación y dependencia, antes indicada, en los escolásticos de la noción de orden social respecto de la de orden universal, para comparar las concepciones del orden social en Santo Tomás y Aristóteles es preciso elevarse a la idea de orden universal en ambos. Respecto a esta idea se pueden señalar tres diferencias fundamentales entre ellos. La primera se refiere a la posición de Dios en dicho orden universal, la segunda a su carácter monista o pluralista y la tercera a la posición del hombre en el mismo.

En Aristóteles no existe una distinción clara entre el Theos griego, concebido exclusivamente como causa final y determinador último del orden natural, que, por supuesto, se diferencia profundamente del Dios cristiano [73], y el orden universal, ni éste tiene en él un sentido trascendente específico. Reconoce, como algo esencial en los seres, su fin a través del cual se insertan en el orden dinámico del universo, pero éste constituye más bien un todo cerrado en sí mismo. Por el contrario, en Santo Tomás y en el pensamiento cristiano, el orden universal es exterior a Dios, creación suya, en el que encuentra no sólo su razón de ser, sino también su fin y, por tanto, dependiente de El que lo rige y gobierna por medio de su Providencia.

La segunda diferencia fundamental indicada es una consecuencia de esta distinta concepción de Dios en relación al orden universal. Al no superar Aristóteles la concepción del cosmos griego, como todo completo y cerrado, fin de sí mismo, su idea del orden

---

[73] Se puede consultar a este respecto la obra de Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clásica*, F.C.E., México, 1949, como asimismo, aunque se refiera concretamente a Platón, el libro de M. Legido, *El Problema de Dios en Platón*, Madrid, C.S.I.C., 1963.

universal es monista. En cambio, la idea cristiana de un Dios personal, superior, origen y fin del orden universal, implica una cierta concepción pluralista de éste. Como repite Santo Tomás, frecuentemente hay un doble orden en los seres creados: en relación a Dios y de ellos entre sí.

Según dice en uno de sus textos más característicos, «en las cosas hay dos clases de orden: el que hace que una cosa creada esté ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, los accidentes a la sustancia y cada cosa a su fin, y el que hace que todas las cosas estén ordenadas a Dios» (1, q. 21, a. 1, ad. 3)[73 bis].

Por último, en cuanto a la tercera diferencia fundamental aludida, aunque Aristóteles reconozca la racionalidad del hombre y su superioridad respecto a los demás seres, aquél, en último término, no ocupa, como individuo, una posición especial en el orden universal. Por el contrario, en Santo Tomás se puede advertir, perfectamente matizada, la doble posición del hombre en relación a los dos órdenes antes indicados. En relación al orden de las cosas entre sí, está sometido, como especie de criatura, a aquél, mientras que, en relación a Dios, Santo Tomás formula claramente el valor propio del individuo para Dios independientemente en cierto modo del orden universal y de su especie, así como su fin último, directo y personal, en Dios y no a través tampoco de dicho orden.

En la *Suma contra los gentiles* (lib. 3, cap. 113) escribe a este respecto: que «únicamente las criaturas racionales reciben de Dios la dirección de sus actos, no sólo colectivamente, sino también individualmente». Asimismo, en la *Suma teológica* (1, q. 93, a. 2, ad. 3) enseña que «el universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero, en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien».

El hombre es para Santo Tomás una persona, nombre que significa, según él, «lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional» (1, q. 29, a. 3), y como tal es también un todo según su idea de que «ratio partis contrariantur persona», y por ello goza de una relación personal con Dios y una consideración particular por parte de El.

Esta concepción del orden implica tres consecuencias fundamentales en relación al orden universal de los seres creados y, por tanto, también, en relación al orden social elemento del mismo: la primera, la vinculación de ambos a Dios; la segunda, la trascen-

---

[73 bis] Las citas de los textos castellanos de las *Sumas Teológicas* y *Contra Gentes* de Santo Tomás se hacen por las ediciones bilingües publicadas por la Biblioteca de Autores Cristianos.

dencia de la persona en relación a los dos órdenes en cuestión, y la tercera, el carácter específico del orden social dentro del orden universal, al ser aquél un orden de personas trascendentes al mismo.

No sólo Santo Tomás corrige la noción de orden griega y de Aristóteles, sino que en su concepción se puede seguir el desarrollo coherente y sistemático de esta noción hasta llegar a la idea del orden social y de sus principales manifestaciones. La pluralidad del orden, según Santo Tomás, «ordo ad Deum» y «ordo ad invicem» se concreta en la idea de la ley eterna. Esta, como tal ley, es, por una parte, la expresión del orden universal y, por otra, la expresión de la vinculación y dependencia de tal orden de Dios, pues toda ley supone un legislador, que en este caso es el Creador.

Pero asimismo, en la ley eterna se manifiesta el pluralismo indicado. Para Santo Tomás el carácter peculiar de la persona humana respecto del orden universal se concreta en la existencia de una modalidad de la ley eterna específica para el hombre, en cuanto participa de ella consciente y libremente, que transforma el orden absoluto de los seres y de los fines en que consiste la ley eterna en el orden humano, consciente y libre, que constituye la ley natural.

Hasta ahora sólo hemos llegado del orden universal al orden humano. Ahora bien, el doctor Angélico distingue expresamente dentro de este orden humano, el orden particular de la vida de relación con sus semejantes, que constituye el orden social. «El orden —escribe en la *Suma* 1-2, q. 72, a. 4— en el hombre debe ser triple: uno por comparación a la regla de la razón, en cuanto que todas nuestras acciones y posiciones deben conformarse a ella; otro por comparación a la regla de la ley divina, que debe dirigir todas las acciones. Si el hombre fuese un animal solitario, bastaría este doble orden. Pero como naturalmente es un animal político y social, según prueba el filósofo, es necesario que haya un tercer orden, por el cual el hombre se ordene a los demás hombres con los cuales debe convivir.»

A su vez, Santo Tomás subdivida el orden humano externo en cuatro órdenes particulares, subdivisión que supone ya la distinción, dentro del orden social, del orden público, el orden privado, el orden internacional y el orden familiar. «En todo pueblo —dice en la 1-2, q. 104, a. 4— este orden (el humano) es cuádruple: uno, de los príncipes del pueblo con sus súbditos; otro, el de los súbditos entre sí; el tercero, del pueblo con los extraños, y el cuarto es el orden de los domésticos...»

A diferencia de Aristóteles, quien de acuerdo con la realidad social griega de su tiempo no reconoce la existencia de un orden privado distinto del público, en Santo Tomás se halla, pues, una

idea clara de la diferenciación de la esfera pública, respecto de las privada y familiar e incluso de la internacional; aun cuando en éstas no llegara todavía a precisar y desarrollar tal independencia especialmente en el aspecto teórico.

La distinción del orden privado del público e incluso el principio de la autonomía de la voluntad de las personas individuales dentro del último se halla también establecida de manera aún más clara si cabe en este otro texto: «Por consiguiente, al concepto de pueblo pertenece la mutua comunicación de los hombres, regida por los preceptos justos de la ley. Esta comunicación de los hombres es doble: una que se realiza por autoridad de los príncipes, y otra por la propia voluntad de las personas privadas (...). A la autoridad de las personas privadas están sometidas las propiedades —*res possessa*, en el texto original—, y así por propia autoridad pueden comunicarse mutuamente, por contratos de compraventa y otros semejantes» (1,2 q. 105, a. 2c).

Estudiada la noción del orden social en Santo Tomás, el problema inmediato que se plantea es el de la relación natural o discrecional del hombre con él. También respecto a este punto, bajo las apariencias de una total coincidencia se observan profundas diferencias entre Santo Tomás y Aristóteles. Para éste, la naturaleza social del hombre es, en primer lugar —en armonía con su concepción del orden universal y social, que culmina para él en la ciudad-estado, todo ontológicamente anterior y superior a sus partes—, una consecuencia del carácter natural de dicha ciudad-estado, en cuanto todo social perfecto y autosuficiente, en la que encuentran su fin las comunidades sociales inferiores y el hombre. «Es evidente —dice expresamente en la *Política*, lib. 1, cap. 1— que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por su naturaleza un animal político o social» [74].

La interpretación de este texto en el sentido indicado es clara en los *Comentarios a la política de Santo Tomás*. «La ciudad —escribe éste— es conforme a la naturaleza. Como la ciudad —continúa— no es sino una reunión de hombres se sigue que el hombre es animal social por naturaleza.»

En segundo lugar, consecuencia de esta concepción es el sentido político de individuo integrado en la ciudad o comunidad política, que tiene la idea del hombre animal social en Aristóteles, conforme no sólo al sentido general del capítulo I indicado del libro 1, de la *Política*, sino también a los mismos términos lingüísticos que emplea, *anthropos zoon politicon*, lo que, por otra parte,

---

[74] Asimismo las citas de Aristóteles se hacen por la edición castellana de sus obras publicadas por la Editorial Aguilar, Madrid, 1964, y cuya traducción es debida a Francisco de Paula Samaranch.

está en armonía con la absorción de la Grecia de su tiempo de la vida social por la vida política.

En tercer lugar, se puede afirmar con Salvador Giner [75] que para Aristóteles la naturaleza política del hombre tiene un alcance metafísico en cuanto que es lo que hace al hombre ser tal. Por lo demás, esto, supuesta la definición de naturaleza que formula Aristóteles en el capítulo repetido: «Aquello que es cada cosa una vez que ha completado su desarrollo», se halla también en perfecta armonía con la idea anterior que presenta la naturaleza social del hombre como una derivación del carácter natural de la ciudad-estado, en cuanto es sólo en ésta, todo autosuficiente, donde el hombre puede alcanzar su perfección y, por tanto, lograr su naturaleza completa de hombre.

Por el contrario, Santo Tomás no presenta la naturaleza social del hombre como una derivación del carácter natural del Estado, no concede tampoco a aquélla un sentido político tan acusado, como lo muestra el hecho de usar preferentemente la expresión de hombre animal social o naturaleza social del mismo, y, por último, no la otorga un contenido ontológico. En su construcción, en cambio, se pueden distinguir las tres notas fundamentales siguientes que no se hallan en Aristóteles.

La primera es la vinculación de la naturaleza social del hombre con la ley natural y por tanto la ley eterna y Dios en último término. Ya vimos cómo en su concepción del orden, el orden social aparece como una de las manifestaciones de la ley natural, que rige el orden humano en general. Pero este orden social no es otra cosa en Santo Tomás que la inclinación impresa por la ley natural en el mismo ser del hombre hacia la convivencia con sus semejantes, o lo que es lo mismo, y esto es en lo que consiste ante todo a nuestro juicio, la naturaleza social. «Finalmente —escribe en la 1-2, q. 94, a. 2)—, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad.»

La segunda se deriva de la exposición que hace de la naturaleza social del hombre en el lib. 1, cap. 1, de su obra, ya citada, *De regimine principum*. En ella se inspira Aristóteles, pero da otro giro a su concepción, pues si bien aquél en el capítulo indicado de *La Política* sitúa la necesidad humana en la génesis u origen histórico de las distintas formas sociales, no coloca expresamente aquélla, según hemos visto, como fundamento del carácter social del hombre, mientras que Santo Tomás deriva este carácter de las necesidades na-

---

[75] Obra citada en nota 23, pág. 38.

turales, o sea, de la debilidad física e intelectual del hombre aislado, en unos pasajes tan conocidos y repetidos que creemos superfluo transcribirlos aquí.

Esta visión de la naturaleza social del hombre, que, sin duda, lleva en sí en germen la idea del contrato social, al acentuar el aspecto individualista y «egoísta» del hecho social, es indiscutible, en cierto modo, por fundarse en hechos reales. No obstante, a pesar de ser la que hasta ahora ha prevalecido en el pensamiento cristiano como interpretación de Santo Tomás, expresa sólo parcialmente, a mi juicio, el pensamiento del doctor Angélico sobre este punto.

La tercera nota, en fin, consiste en que en la concepción íntegra de Santo Tomás sobre el hombre animal social, este carácter en él es una consecuencia de su naturaleza íntegra, es decir, no sólo de su debilidad e indigencia natural, sino también de lo que en la naturaleza humana hay de plenitud y perfección como persona. Esto resulta claramente de la concepción del hombre en Santo Tomás como persona y, por tanto, en este aspecto, todo y perfección, y del principio tomista de la tendencia natural del bien y lo que es perfecto, en cuanto tal, a difundirse. La sociabilidad humana, pues, en Santo Tomás se deriva tanto de lo que en el hombre hay de indigencia como de lo que en él hay de perfección y plenitud y se puede concluir con G. Lagarde, «que cuando constatamos, de una parte, como un hecho de experiencia, que, por necesidad natural, el hombre vive en sociedad, y, de otra, que la naturaleza *racional* del hombre le impulsa a *comunicarse,* a *ordenarse* y a *organizar* los seres con los que entra en contacto, constatamos que la naturaleza *social* del hombre es una exigencia de su naturaleza *racional*» [76].

Santo Tomás, por tanto, en su concepción de la naturaleza social del hombre se aparta claramente igual que en la del orden social de la construcción aristotélica, que se podría caracterizar como un organicismo ontológico. Sin embargo, donde quizá se manifiesta más claramente su divergencia y originalidad respecto de Aristóteles es en su posición respecto a dos temas capitales de la filosofía social: los referentes a la naturaleza de la sociedad y a las relaciones entre sociedad y persona.

El doctor Angélico con su idea, múltiples veces repetida por él, de la sociedad o el pueblo, unidad de orden, acertó a formular filosóficamente la naturaleza de la sociedad de manera aún no superada. Pero, ¿qué significa la sociedad, unidad de orden, y qué características comporta? Acaso el texto de Santo Tomás que mejor explica qué entiende por unidad de orden sea el siguiente: «Las cosas

---

[76] G. LAGARDE: *Ob. cit.*, núm. 70, vol. 3, pág. 95.

diversas en sustancia y unas accidentalmente, son también múltiples absolutamente, y sólo forman unidad relativa; como la multitud de individuos forman un pueblo, y muchas piedras un montón, que son unidades de composición y orden» (1-2, q. 17, a. 4).

Las características que comporta, el consistir el ser de la sociedad en una unidad de orden serán, por tanto, el tratarse, conforme consigna expresamente en dicho texto, de una unidad relativa o de relación, y, en consecuencia, accidental, la cual, en cuanto unidad de orden específica implica también anterioridad y posterioridad, o si se quiere organización, según la concepción tomista del orden, y la idea de fin. Además, Santo Tomás, en *Quodlibetos* (8, art. 5), califica a la unidad de la sociedad de formal, en cuanto dice que la república no permanece una según la materia, porque unos hombres nacen y otros mueren, sino en cuanto a la especie o forma, por la unidad de orden en oficios distintos.

La sociedad, por tanto, según Santo Tomás, no posee una realidad sustancial, sino que su realidad consiste en ser una unidad de relaciones, accidental, organizada, de fin y formal, si bien el orden ó la forma, se apoya en una base material que son los individuos. En él, de este modo, el organicismo cristiano adquiere un sentido meramente analógico, como consta expresamente en estas palabras suyas: «Nosotros, por analogía, llamamos un cuerpo a una multitud ordenada en unidad, según actividades o funciones distintas» (3, q. 8, a. 4).

El Aquinas está, pues, muy lejos del organicismo aristotélico y de todo colectivismo que otorgue realidad ontológica a la sociedad, pero también se aparta de todo individualismo, que considera la sociedad como mera ficción. Conforme explica Gallegos Rocafull, «cuando quiere determinar el ser de la sociedad se vuelve a los individuos y ve en ella una realidad de base inter-individual. Ni la tiene en sí misma con exclusión de los individuos, ni tampoco en éste o aquel individuo, ni en todos, aislados y separados unos de otros, sino en su referencia mutua, en su unión. Es una posición llena de ponderación y de equilibrio, en la que se atiende por igual a las dos notas que integran el concepto de sociedad; la pluralidad y la unión. En todo momento recuerda que la sociedad, como unidad de orden, se basa en una pluralidad *suppositorum*; pero tampoco olvida que los individuos no existen aislados, sino reunidos y trabados entre sí en una unidad social» [77].

De acuerdo con todas las ideas expuestas hasta ahora, es obvio que para Santo Tomás, respecto de las relaciones entre el hombre y la sociedad, la persona humana, que forma parte del todo social

---

[77] GALLEGOS ROCAFULL: *El orden social según Santo Tomás*. Madrid, 1935.

como parte, en cuanto individuo, y como tal está subordinado al mismo, en el aspecto de las exigencias de la vida colectiva, conforme nuestro autor repite frecuentemente, siguiendo a Aristóteles, no puede, en cuanto persona, quedar absorbido en dicho todo social, sino que en este otro aspecto la trasciende, y por tanto, es, al contrario, la sociedad de la que se halla orientada al hombre en este sentido. Esta trascendencia de la persona humana respecto de la sociedad no se puede derivar de muchos textos. Uno de los más claros es el siguiente: «El hombre —dice en la 1-2, q. 21, a. 4, ad. 3—, no se ordena a la comunidad política según todo su ser y todas las cosas que le pertenecen, y por eso no es necesario que todos sus actos sean meritorios o no respecto de la sociedad. En cambio, todo lo que hay en el hombre, lo que puede y lo que posee, debe ordenarse a Dios; de ahí que todos sus actos, buenos o malos, por su misma naturaleza, tengan mérito o demérito delante de Dios.»

Esto explica que Santo Tomás, en sus comentarios a *La Política*, de Aristóteles, no pudiera escribir ni aceptar sin más la expresión de éste, según el cual «hemos de evitar creer que algunos de los ciudadanos se pertenecen a sí mismos, sino que todos pertenecen al Estado, ya que cada uno de ellos es una parte del Estado y es natural que la superintendencia y control de las diversas partes tenga en cuenta la supervisión del todo» (*Polit.*, lib. 8, cap. 1). Antes bien modificó sus términos dando a la frase un sentido muy diferente. «Es necesario entender —dice— que todo ciudadano no es sólo de sí mismo y para sí, sino todos son de la ciudad y para ella.» El individuo es de y para la ciudad, conviene con Aristóteles, pero no admite con él que sea solamente esto, sino que introduce la importante precisión, según la idea cristiana de persona, fin de sí misma, que es también y con anterioridad «de sí mismo y para sí».

Por todo ello, creemos que Maritain, a pesar de las discusiones a que dieron lugar sus tesis mantenidas en su obra *La persona y el bien común*, interpreta en ésta adecuadamente el pensamiento de Santo Tomás y la idea cristiana de la relación entre el hombre y la sociedad, cuando escribe en dicha obra, que «en razón de su ordenación al absoluto y según que es llamada a un destino superior a lo temporal; dicho de otro modo, según las más altas exigencias de la personalidad como tal, la persona humana en cuanto totalidad espiritual subordinada y referida al todo trascendental, está sobre todas las sociedades temporales y es superior a ellas. Y bajo este aspecto, de las cosas que no pertenecen al César, la sociedad misma y su bien común están indirectamente subordinadas, como a un fin de otro orden que está sobre ambos, a la realización perfecta de la persona y de sus aspiraciones supratemporales [78].

---

[78] J. MARITAIN: *La personne et le bien commune.* París, 1947, pág. 5.

Otro aspecto importante de la filosofía social, es el fin de la sociedad. En el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto se puede ver una diferente formulación del mismo en el opúsculo *De regimine principum* y en sus restantes obras. En el primero, cuya autenticidad por cierto es discutida por algunos, inspirado, sin duda, más de cerca en Aristóteles, parte de la idea de éste que sitúa el fin de la ciudad en proveer a la vida buena de los que la componen (Cfr. lib. 1 de *La Política,* cap. 1), pero la rectifica en el sentido de asignar a la vida social no sólo un fin meramente natural, sino también un fin trascendente en armonía con el destino sobrenatural del hombre. «Pero porque el hombre —escribe en el lib. 1, cap. 14 de la obra citada— viviendo conforme a la virtud se orienta al último fin, que consiste en el goce divino, como ya dijimos antes, es necesario que sea el mismo fin el del conjunto de los hombres que el de un hombre solo. No es por tanto el fin último de muchos congregados vivir conforme a la virtud, sino llegar, por la vida virtuosa, a la fruición de Dios.»

En cambio, en sus otras obras, especialmente la *Suma Teológica,* no insiste en esta teoría del fin de la vida social, sino que desarrolla magistralmente su concepción del bien común, al que define expresamente como el «fin de las personas singulares que viven en comunidad» (2-2, q. 58, a. 9, ad. 3), noción que en Aristóteles no se halla elaborada en el aspecto político o social. La teoría del bien común, que ya tiene un antecedente social claro en los Santos Padres, es la que de hecho ha prevalecido, en relación a la anterior, y se puede decir que constituye en la actualidad uno de los conceptos fundamentales de la filosofía social y política.

La concepción del bien común de Santo Tomás es paralela a la de sociedad, lo que no implica la confusión de ambas ideas. Así como la sociedad posee una realidad específica distinta de los individuos que la forman, en cuanto no puede ser reducida a la simple suma de aquéllos, así también el bien común es distinto específicamente de la suma de los bienes particulares, que constituyen su base material y respecto de los cuales se puede decir que constituye una unidad de orden. «El bien común de la ciudad —afirma en 2-2 q. 58, a. 7, ad. 2— y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho y lo poco, sino según su diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, lo mismo que se distingue el todo y la parte.»

Igualmente, del mismo modo que la persona sólo está subordinada en parte a la sociedad, así también el bien privado individual sólo está por debajo o es inferior en algunos aspectos, no en todos, en relación al bien común. Conforme declara en 1-2, q. 113, a. 9, ad. 2, «el bien del universo es mayor que el bien particular de uno, si se entienden ambas cosas en el mismo sentido, pero el bien de la

gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo». En esta trascendencia del bien privado respecto del bien común, dada la ordenación directa de la persona humana a Dios como a su fin último absoluto, sitúa Maritain, precisamente, y con todo acierto a mi juicio en la obra antes citada, nada menos que el mensaje de la sabiduría cristiana en su victoria sobre el pensamiento helénico y toda la sabiduría pagana.

De gran interés y actualidad en la doctrina del bien común de Santo Tomás, es el sentido del mismo, «rigurosamente solidarista», y su estrecha conexión con la justicia distributiva, en cuanto función de ésta es «repartir proporcionalmente los bienes comunes» entre los individuos (2-2, a. 61, a. 1), puntos ambos puestos de manifiesto muy acertadamente por el profesor Galán Gutiérrez en su notable obra *Jus Naturae*. En ella llega a distinguir dos clases de bienes comunes; uno colectivo, que no se puede repartir, por ser bien de toda la comunidad, y un bien común distributivo, capaz de ser distribuido justamente entre los particulares, según el criterio tomista de la *principalistas* o preeminencia, fórmula abierta, perfectamente aplicable, como señala dicho autor, «en sociedades (como la nuestra) donde por culpa de su organización, grandes masas de hombres han sido hundidas en la depauperación..., y esa preeminencia ante la justicia distributiva debe ser su propia miseria y su desgracia» [79].

De esta idea, así como del conjunto de la exposición del profesor citado sobre este tema se deduce claramente que de ningún modo se restringe la justicia distributiva en Santo Tomás al reparto hecho por el poder político de bienes y cargas públicas, sino que su aplicación se extiende a toda clase de bienes comunes distributivos. Mediante esta posición supera la interpretación restringida citada de dicha justicia que prevaleció generalmente durante toda la segunda y tercera escolástica y significó la preeminencia de la justicia conmutativa y el paso de la distributiva a ser una especie de justicia de segunda clase. Esta interpretación se derivó de una consideración superficial y apresurada de los textos de Santo Tomás (explicable dado el escaso desarrollo en esta época de la preocupación social), cuyo examen detenido y atento no da pie para la misma, sino todo lo contrario, como lo ha demostrado últimamente el Padre Paúl D. Dognin [80].

Por último, es preciso señalar que en Santo Tomás, bien común y bien privado no son antitéticos, tanto en el sentido de que el que busca el bien común no se opone a su bien propio, como en el que

---

[79] E. GALÁN Y GUTIÉRREZ: *Jus Naturae*, vol. 2, Madrid, 1961, pág. 355.

[80] P. D. DOGNIN, O. P.: *La notion thomiste de justice face aux exigences modernes*. «Recherche de sciences Philosophiques et Théologiques», t. 45, 61, págs. 601-40.

el bien común no constituye un bien inalcanzable para los hombres, sino, por el contrario, es el bien humano por excelencia, el bien para y a disposición de todos los hombres.

Todos estos principios que constituyen las líneas fundamentales de la filosofía social de Santo Tomás son aplicables a la comunidad política, y en realidad muchos de ellos son formulados precisamente en relación a la misma, hecho que viene a corroborar la idea antes indicada de la no existencia entonces todavía de una distinción clara y definida entre orden social público y privado, ni entre sociedad y estado, término y concepto este último, que entonces ni siquiera era conocido.

Quedaría en cierto modo incompleta esta exposición de las líneas generales de la concepción social de Santo Tomás, que hemos procurado presentar contraponiéndola a la de Aristóteles, si no hiciéramos una referencia, aunque sea rápida y sumaria, a sus ideas sobre una de las instituciones sociales fundamentales, sobre todo para el pensamiento social cristiano: la familia. En relación a la misma, lo primero que se advierte, a nuestro juicio, en las ideas de Santo Tomás, su mayor dependencia de Aristóteles que en los puntos antes considerados y por tanto su menor originalidad, que se manifiesta en el claro fundamento o por lo menos resonancia aristotélica de sus tesis principales sobre la misma, que en síntesis pasamos a exponer a continuación.

La consideración de la persona como parte de la familia, así como ésta es parte de la ciudad o reino, que es la comunidad perfecta [193], lo que implica la consideración de la familia como comunidad imperfecta, principio que por ejemplo formula expresamente Suárez y otros autores de la segunda escolástica. Aquí tiene su fundamento la subordinación de la familia a la sociedad civil o estado, que Santo Tomás formula claramente en dicho pasaje, al decir que «así como el bien del hombre no es fin último, sino que está subordinado al bien común, así el bien de la sociedad doméstica, se halla subordinado al bien de la ciudad que es la comunidad perfecta», de donde deduce que ésta no tiene poder para promulgar leyes verdaderas.

La familia ocupa, pues, para Santo Tomás, también en la línea aristotélica, un lugar intermedio entre la persona y la ciudad o reino como declara expresamente en la 2-2, q. 50, a. 3, c. Igualmente Santo Tomás se funda en Aristóteles para determinar los tipos de las relaciones sociales entre los miembros de la familia, que concreta en las tres combinaciones siguientes: la del señor con el siervo, la del marido con la mujer y la del padre con el hijo.

Por último, Santo Tomás reafirma los principios de Aristóteles en la ética nicomaquea que «el hombre naturalmente se inclina más a vivir en pareja que en sociedad política, tanto más que la familia

es anterior a la sociedad y más necesaria que esta última, y que la reproducción es común a todos los seres vivos» (lib. 8, c. 12), tanto en los comentarios a dicha ética como en los *Comentarios a las Sentencias* (lib. 4, dis. 2, q. 1, a. 2), donde afirma que en vía de generación el bien privado es antes que el bien común, que surge de los bienes individuales, como el hombre antes que la familia y la familia antes que el Estado [375]. En estas ideas se halla el fundamento de la existencia en la realidad de unos derechos propios y naturales de la familia ante el Estado, que en todo caso está obligado no sólo a respetarlos, sino a protegerlos y promoverlos, principio éste fundamental también en el pensamiento social cristiano sobre la familia, así como la tesis de la familia como origen de la sociedad civil o estado, común también en dicho pensamiento.

En general, podemos afirmar que estas tesis constituyen el núcleo fundamental de las doctrinas sobre esta institución de la segunda, e incluso de la tercera escolástica, lo que no obsta a que si pudiéramos detenernos para hacer un estudio más detallado se podrían observar particularidades especiales en autores diversos y casos en los que subrayan con más fuerza unos aspectos de la misma que otros según las circunstancias del momento.

Las ideas sociales expuestas se refieren a la esencia de la sociedad y por ello presentan un marcado carácter estático. Santo Tomás no se ocupa expresa y directamente de los aspectos dinámicos de la vida social, si bien las cuestiones 101 a 122 de la *Secunda secundae*, que han recibido justamente el nombre de Tratado de las virtudes sociales, pues estudia en ellas la piedad, la obediencia, el agradecimiento, la veracidad, la mentira, la jactancia, la afabilidad y la liberalidad y sus vicios contrarios, forman un verdadero tratado de las relaciones sociales, desde el punto de vista moral. Asimismo, en el *Tratado de la caridad*, cuestiones 23 a 46, también de la *Secunda secundae* analiza éticamente aspectos de interés para una teoría del conflicto social, tales como la envidia, la discordia, la porfía, el cisma, la guerra, la sedición y el escándalo, a los que en general considera moralmente como algo negativo y pecados contra la caridad.

Sin embargo, aunque no exista propiamente en Santo Tomás ni tampoco en esta época propiamente una teoría del conflicto y del cambio social, sólo una visión apresurada de la misma ha podido considerarla como una sociedad estética y sin enfrentamientos, pues si se considerase un poco más detenidamente este período fácilmente se observa, ya desde el siglo XI, en el que hemos convenido en situarnos convencionalmente en principio de la escolástica, conflictos de gran envergadura y virulencia como son por ejemplo los derivados de las tensiones entre la Iglesia y el Imperio, que posteriormente se reproducen con los primeros reyes nacionales.

Los conflictos también existen en el plano ideológico en el que, además, en general, salvo ciertos períodos de relativa calma, las luchas entre las distintas escuelas, órdenes y tendencias son muy agudas y continuadas a lo largo de esta época. Igualmente, este período es en realidad una época de cambio relativamente intensa para su tiempo en el que se pasa progresivamente de una sociedad feudal, rural, cerrada económicamente, a una sociedad urbana, artesana, mercantil, e incipientemente burguesa y capitalista, en ciertas regiones o ciudades por lo menos.

La teoría social y política de Santo Tomás, dada la clara concepción en él de la realidad social como realidad natural y, por tanto, el carácter natural que asigna, siguiendo a Aristóteles, al hecho social, a la comunidad política, a la autoridad, y a la ley positiva, respecto a los cuales declara expresamente que se darían también en el estado de inocencia, supone una superación del pesimismo antropológico que se asigna comúnmente, como nota característica, a la concepción social patrística, aunque, a mi juicio, un estudio detenido de este punto llevaría a matizar esta opinión y demostraría que tal imputación se deriva o de una interpretación deficiente de sus ideas o de textos atribuidos falsamente a los mismos, como es patente, por ejemplo, en el caso de la comunidad de bienes y la posesión, según veremos más adelante.

En todo caso, la superación de esta corriente de opinión es clara en el Aquinas. «La diferencia esencial —escribe Galán Gutiérrez— entre la filosofía política del Aquinate y las concepciones patrística y agustiniana sobre el mismo asunto, consiste en que Santo Tomás supera el pesimismo metafísico y el recelo de la Iglesia antigua hacia un «mundo», cuya proyección había dado lugar a una desvalorización de la vida política y a tesis varias, a veces injustamente entendidas e imputadas, que van desde la concepción del estado como una consecuencia del pecado a su interpretación como *poena et remedium peccati*[81].

En conjunto, las ideas sociales de Santo Tomás constituyen una filosofía social completa, en lo esencial, y coherente, sobre la naturaleza, origen y fin de la sociedad y sus relaciones, plena de equilibrio, en la que se conjugan armónicamente el orden social y la trascendencia de la persona, la ley eterna y la libertad humana, la indigencia y plenitud de hombre en el origen de la sociedad, colectivismo e individualismo, naturalismo y sobrenaturalismo, bien común y bien privado, la cual merece la admiración general, sobre todo si se tienen en cuenta las condiciones de su época y la poca atención que hasta él habían merecido las cuestiones filosófico-sociales y la

---

[81] GALÁN GUTIÉRREZ: *Ob. cit.*, núm. 78, vol. 2, pág. 89.

escasa importante que se concedía entonces a las realidades temporales. La concepción social tomista merecería ser objeto de mayor atención por la ciencia sociológica moderna. No debería constituir un obstáculo a este respecto su carácter especulativo predominante, si se tiene en cuenta que como se reconoce comúnmente, las teorías sociológicas generales actuales son también, en último término construcciones racionales, no contrastadas empíricamente.

*Autores posteriores a Santo Tomás*

Contemporáneo de Santo Tomás fue otro de los más grandes doctores escolásticos: San Buenaventura, quien representa una dirección teológica y filosófica y también social distinta de la de aquél. La concepción social de San Buenaventura, frente al naturalismo trascendente personalista de Santo Tomás, se caracteriza por ser acusadamente teocéntrica y representar lo que se podría llamar un organicismo místico jerárquico.

En primer lugar, este carácter de su filosofía social se manifiesta en una infravaloración de todas las realidades naturales, incluso sociales y humanas, en cuanto no son sobrenaturales, lo que explica su desinterés por ellas y la escasa importancia que concede a las sujeciones sociales del hombre. Como señala Lagarde [82], «en él estas sujeciones no afectan profundamente al hombre. El orden moral es tan diferente del orden natural que puede desarrollarse a pesar de las mismas. Una justicia más alta nace de la sumisión a injusticias aparentes».

En segundo lugar, expresión de su acusado teocentrismo es también el hecho de poner a la base de la vida social humana el Decálogo. Este es en la doctrina del doctor franciscano, el fundamento del orden social. «Estando el Decálogo a la base de su doctrina —escribe Legowicz—, los principios del orden social vienen a ser, de alguna manera sagrados y casi divinos. La sociedad parecerá, desde entonces, como una jerarquía santa, fundada en vista de guardar y conservar el bien, moral primero y temporal después, de la humanidad» [83].

En tercer lugar, el teocentrismo de San Buenaventura se manifiesta en su concepción acusadamente jerárquica y teocrática del poder o autoridad, a la que considera el elemento esencial de la comunidad y procedente, en todo caso, y vinculada estrechamente a Dios, y su representante en la Tierra, el Papa, de tal modo que,

---

[82] G. DE LAGARDE: *Ob. cit.*, pág. 139.

[83] H. J. L. LEGOWICZ, O. F. M. *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Seraphique.* Galley et Cie., Fribourg (Suiza), pág. 133.

como señala Lagarde[84], San Buenaventura aparece, más que todo otro autor de la Edad Media, como el teórico del «régimen sacral», en el que la unidad política se funda en la unidad de la fe.

Posteriormente a Santo Tomás y San Buenaventura la línea de evolución del pensamiento social de la primera escolástica se escinde en dos ramas: la tomista y la franciscana. Mientras que los sistemas de Santo Tomás y San Buenaventura corresponden a un período de relativa estabilidad social y política y se pueden considerar fruto, de orientación aristotélica y platónica respectivamente, de una serena reflexión especulativa, a partir de ellos, las concepciones sociales de los autores que les suceden resultan implicadas y envueltas en las múltiples luchas ideológicas y especialmente religioso-políticas, de los siglos XIV y XV, así como afectadas por las transformaciones económicas y las agitaciones sociales características de este período.

En la rama tomista se pueden destacar, en síntesis, dos interpretaciones diversas del Maestro. La primera estaría representada principalmente por los llamados curialistas, y entre ellos especialmente Egidio Romano, y subraya el aspecto orgánico y teocrático de la síntesis aristotélico-tomista. La segunda interpretación tendría su representante más destacado en Juan de París, que acentúa, por el contrario, el aspecto naturalista de dicha síntesis e implica el deslizamiento hacia una posición atomista e individualista. De este modo, la rama tomista converge en cierto modo con la franciscana, que es la que va a resultar predominante en este período.

En la línea franciscana, los escolásticos que siguieron inmediatamente a San Buenaventura, coincidiendo con él en su desinterés por los problemas mundanos, dedicaron una atención muy escasa a las cuestiones sociales. No obstante, hay que reconocer a este respecto una cierta significación a la impugnación que realizaron de la síntesis filosófico-teológica aristotélico-tomista, la cual, aunque no fue dirigida directamente a los aspectos sociales de la misma, tiene una repercusión en este campo, tanto por la vinculación estrecha entre filosofía y teoría de la sociedad, como por su sentido crítico y su influjo, sin duda importante, en impedir que el tomismo en general se afianzara e impusiera de un modo exclusivo, durante el período de su aparición hasta el final de la primera escolástica, en el que en realidad resultó desplazado por el occamismo.

A pesar de esta significación indirecta, la verdad es que la posición social general de San Buenaventura no tuvo continuadores importantes ni siquiera dentro de su Orden, lo que no equivale a

---

[84] G. DE LAGARDE: *Ob. cit.*, pág. 141.

negar el influjo de su pensamiento en aspectos concretos. El origen de la rama escolástica franciscana social se encuentra, por el contrario, en la escuela de esta Orden de la Universidad de Oxford, siendo su iniciador Rogerio Bacon, uno de los primeros entre los numerosos representantes de la clásica tendencia empirista del pensamiento inglés, promovida inicialmente por los franciscanos ingleses y que, desde entonces, se puede decir que se prolonga sin interrupción hasta nuestros días. Decimos, por el contrario, porque esta escuela representa una dirección en cierto modo opuesta a la representada por San Buenaventura, tanto por su aristotelismo como por su sentido práctico, secular e individualista. Entre estos aspectos, los dos primeros, el aristotelismo y el pragmatismo, aparecen ya bien marcados en el pensamiento de Rogerio Bacon, quien concedió una estima especial a la *civilis scientia.*

El segundo gran maestro de esta escuela es Duns Scoto. Aunque dedicó una atención escasa a la filosofía social y política, su voluntarismo y su consiguiente restricción del carácter necesario de la ley natural a los preceptos de la primera tabla del Decálogo, le lleva a apartarse del naturalismo aristotélico y a acentuar el carácter convencional y positivo de las instituciones políticas y de la propiedad privada. «La primera (autoridad), es decir, la paterna, es de ley natural —escribe en el lib. 4 de las *Sentencias,* dist. 14, q. 2, núm. 7, por la cual todos los hijos están obligados a obedecer a los padres, sin que haya sido revocada por la ley mosaica o la evangélica, sino antes bien confirmada. Pero la autoridad política, que se ejerce sobre extraños, y reside en una persona o en la comunidad, puede ser justa por consentimiento común o por elección de la misma comunidad.»

Scoto supone un paso importante hacia la posición final a la que desemboca el pensamiento social franciscano, representada por el tercer gran maestro de esta escuela, Occam, pues su posición crítica de sus predecesores y los principios con que, como señala Lagarde [85], pretende justificar las conclusiones tradicionales sobre el bien común y el orden, implican ya un franco individualismo.

Como pensadores en cierto modo independientes, contemporáneos de Duns Scoto y anteriores a Occam, merecen mención especial, el Dante y Raimundo Lulio, quienes sintéticamente son los autores más representativos de la idea de un imperialismo universal cristiano, última manifestación de la sociabilidad humana, de carácter temporal, en el Dante, y teocrático en el segundo, en línea aristotélico-tomista y franciscana, respectivamente. En Raimundo Lulio es interesante destacar su pacifismo y su afán de reforma so-

---

[85] G. DE LAGARDE: *Ob. cit.,* pág. 342.

cial, que le hace desembocar en la utopía. «Extraordinariamente sensible ante esas conmociones religioso-sociales —escribe Carreras Artau—, Lull se siente poseído de un afán formidable de reforma social, inspirada en un ideal de perfección absoluta. El doctor Iluminado encarna como pocos el espíritu visionario e iluminado de la época; pero, si las singulares condiciones de su psicología le impiden caer en la rebelión dogmática y en la herejía (...), por otro lado su integridad doctrinal empuja la visión que él tiene de la cristiandad renovada por el Evangelio hacia la región serena, pero inocua de la utopía» [86].

En cuanto a Occam, sus ideas sociales, que tampoco ocupan un espacio importante en sus escritos, no suponen en realidad, si bien acentúan la importancia del individuo y la voluntad en la vida social, peculiar de esta rama franciscana de la escolástica, una ruptura radical con la tradición anterior. La significación especial y decisiva de Occam en el pensamiento social se halla más bien que en sus teorías sociales específicas, en su labor crítica demoledora de la síntesis filosófico-teológica medieval, que produce como resultado la ruptura de la estrecha unión medieval entre orden natural y sobrenatural, entre moral y política, y abre el camino al pensamiento secular moderno y a la constitución independiente de las ciencias sociales.

Occam con sus tres leyes de los existentes, que implican un nominalismo radical, a las que se refiere Lagarde [87]: 1.ª, la sola existencia de seres individuales; 2.ª, la voluntad autónoma como esencia de Dios y del hombre, y 3.ª, la exterioridad e independencia de los seres entre sí y la reducción de su relación a Dios a la causalidad eficente, se halla a la raíz del individualismo, liberalismo y de los derechos humanos modernos y representa el puente de enlace entre el escolasticismo y la filosofía social y política laica, que se inicia con el Renacimiento y de la cual se deriva después la sociología como ciencia positiva de los fenómenos sociales.

Pasado el siglo XIV y gran parte del XV, período que se caracteriza por la decadencia de la escolástica tradicional y el predominio del nominalismo occamista, y en el que no se registran en el campo de la filosofía social aportaciones de suficiente interés para detenernos aquí en ellas, se produce la aparición de la segunda escolástica, cuyo rasgo más típico es, sin duda, el retorno, si no ya a la síntesis medieval entre razón y fe, definitivamente quebrada por Occam, sí a las fuentes y principios escolásticos tradicionales, es-

---

[86] T. y J. CARRERAS ARTAU: *Historia de la Filosofía española.* Filosofía cristiana siglos XIII al XV, t. 1, Madrid, 1939, págs. 629.

[87] G. DE LAGARDE: *Ob. cit.*, vol. VI. OCKAM: *La Morale et le Droit*, París, 1946, página 212.

pecialmente tomistas, que constituyen el punto de partida y la base de su pensamiento político-social. Este pensamiento aparece claramente relacionado con las circunstancias históricas, políticas y religiosas, de la época, y, en este sentido, se inscribe en gran parte dentro del movimiento católico de la contrarreforma y constituye una respuesta desde el campo ortodoxo y tradicional a las ideas político-sociales, derivadas tanto de posiciones «laicas» como la de Maquiavelo, como de posiciones religiosas heterodoxas, especialmente la Reforma protestante.

### *Aportaciones de la segunda escolástica*

Dentro de la fidelidad sustancial al pensamiento escolástico tradicional, representado particularmente por Santo Tomás, destaca en la segunda escolástica el enfoque yusnaturalista de los problemas político-sociales y jurídicos y una acentuación perceptible, con respecto a las instituciones sociales: comunidad política, autoridad, propiedad privada, etc., de la tendencia voluntarista y contractualista, como veremos a continuación.

Comparado el pensamiento de la segunda escolástica con la filosofía social de Santo Tomás expuesta, las nuevas aportaciones más importantes de aquélla tienen lugar no en el campo de la filosofía social propiamente dicho, sino en el jurídico y político. A este respecto el profesor Viñas y Mey resumía la labor de la segunda escolástica, diciendo que «modernizan el tomismo, llevándolo del terreno de la ética, al de la política y el derecho. Lo que era sólo moral se hace jurídico» [88]. En dichos campos no sólo desarrollan los principios escolásticos anteriores, mediante un estudio más detallado y minucioso de los mismos, y realizaron, además una sistematización independiente y totalizadora de ellos, de tal modo que sus obras constituyen verdaderos tratados sustantivos jurídico-políticos, sino que abordaron también nuevos temas y problemas, planteados por las distintas circunstancias históricas de su tiempo, y construyeron en relación a ellos teorías e ideas originales, como veremos en el apartado siguiente.

No obstante lo anterior, aunque la especialidad de la segunda escolástica sean los temas políticos y jurídicos, no dejan de considerar como fundamento e introducción de los mismos las cuestiones relativas a la naturaleza social del hombre y a la sociedad humana, y si bien en general todos ellos concuerdan en admitir y confirmar expresamente la concepción aristotético-tomista especialmente en relación al primer punto, un estudio más detenido de sus ideas permite descubrir en su pensamiento rasgos típicos de los

---

[88] C. VIÑAS Y MEY: *Ob. cit.*, en núm. 58. *Sobre el origen histórico...*, pág. 11.

autores principales de esta época e incluso desarrollos notables de la doctrina tomista en algunos puntos.

Así, por ejemplo, empezando por el primer autor importante del Renacimiento español, J. L. Vives, en el lib. 1, de su obra *Concordia y discordia del linaje humano*, se puede decir que hace un estudio muy detallado y casi exhaustivo de la sociabilidad humana, «en el que partiendo de los principios eminentemente sociales y cristianos de que el examen más atento del hombre... revelará que no solamente nació para la religión con Dios y la sociedad con los hombres, sino que para ello está esencialmente hecho, formado y provisto» [919] y de que «la paz y el amor y la concordia nos mantienen en nuestra naturaleza y dignidad humana, así como la discordia y disensión no nos dejan ser hombres, nos obligan a degenerar de la prestancia de nuestro origen y de nuestra estirpe y por tanto nos convierten en fieras», estudia muy minuciosamente la naturaleza social del hombre, todo ello en función de una de las preocupaciones fundamentales de toda la extensa e importante obra de este autor la paz o la concordia. En la imposibilidad de detenernos a realizar un estudio detenido de sus puntos de vista, en su concepción sobre la sociabilidad humana destaca su claro matiz psicológico, pues ve el fundamento de la misma en la indigencia natural del hombre para bastarse a sí mismo, necesidad a la que da también un sentido psicológico, pues si Dios envió al hombre a este mundo inerme en absoluto esto fue, entre otros motivos que Luis Vives enumera, «para que no olvide nunca de qué principios creció y aprenda a dar la mano y dar asistencia y socorro a la humana indigencia» [932] y «entienda cómo debe conducirse entre los hombres» [929]. Relaciona además, expresamente, la naturaleza social del hombre con fenómenos tan netamente psicológicos como la memoria, «por la que el hombre se acuerda de sus padres, parientes, ayos, preceptores y maestros, de todos aquellos en una palabra, que de una u otra manera le hicieron bien para simple recuerdo de su beneficio o para su remuneración, si el caso viniere», con el lenguaje ya destacado por Aristóteles y Santo Tomás, pero al que añade Vives el gesto o la expresión del rostro, que es eficaz y significativo para la comunicación humana y como el acento de la palabra, con las lágrimas que son expresión de sensibilidad y de humana blandura y, en fin, con la risa «señal de alegría y jovialidad», y que «es un indicio de mansedumbre de ánimo, a quien parece que la risa ablanda» [931].

Vitoria, para quien la sociedad «es una naturalísima comunicación y muy conveniente la naturaleza humana», trata la naturaleza social del hombre en la Introducción de su Relación 1.ª *Sobre la Potestad Civil*, y si no ya por la novedad de sus ideas, que son las clásicas, su exposición se distingue por la elegancia y lo cuidado

de su forma de expresión. Es de notar, como originalidad, que destaca en este punto, el papel de la voluntad, «cuyos ornamentos —dice— son la justicia y la amistad», la cual «quedaría deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano», pues ambas virtudes no pueden ser ejercitadas sino entre la multitud.

No obstante lo anterior, Vitoria tiene una importancia decisiva a mi juicio en la filosofía social cristiana al dar el paso de la idea restringida de cristiandad», que había prevalecido en la Edad Media, «a la idea de la humanidad concebida como un todo unificado por el vínculo de la sociabilidad que entre los hombres crea la común naturaleza, independientemente de la mayor cohesión que el vínculo religioso pueda establecer entre quienes profesan la misma fe», conforme declara con precisión y exactitud el profesor Truyols Serra en su trabajo *Doctrina Vitoriana del Orden Internacional* [89]. Esta doctrina, innegablemente cristiana y evangélica, tiene sus antecedentes también en el estoicismo, pero es Vitoria quien por primera vez la formula con precisión y justeza, la aplica a la realidad social concreta de su tiempo y deriva de ellas las primeras consecuencias prácticas de la misma. Esta es la idea fundamental que sirve de base sobre todo a sus relecciones *De Potestate* y *De Indiis,* en las que según nota el Padre Vicente Carro [90], Vitoria se constituye en «defensor decidido de todo lo natural con sus prerrogativas y normas, sin mengua del orden divino sobrenatural», con el mérito consiguiente no pequeño de superar la tendencia predominante en su tiempo de absorción de lo natural por lo sobrenatural. Esta proclamación concreta de la comunidad e igualdad de naturaleza de todos los hombres supone uno de los primeros grandes pasos prácticos en la lucha del mundo contra toda discriminación aún no superada por completo y lleva a Vitoria a realizar una de las primeras formulaciones de los derechos humanos, tanto [90 bis] por parte de los indios (a sus instituciones, a su propiedad, incluso a su religión), como de los españoles, concretados en el *Jus communicationis* y *Jus peregrinadi,* etc., si bien Vitoria no los atribuya aún principalmente de un modo concreto a cada individuo en particular, sino los considere más bien desde el punto de vista de las respectivas comunidades políticas.

Molina tampoco trata de manera independiente este tema de la sociabilidad humana sino como fundamento o punto de partida

---

[89] TRUYOLS SERRA: *Doctrina victoriana del orden internacional.* «La Ciencia Tomista», 72, 1947, pág. 125.

[90] P. V. CARRO: *Los fundamentos teológico-jurídicos de la Doctrina de Vitoria.* «Ciencia Tomista», 72, 1947, pág. 98.

[90 bis] Cfr. P. V. CARRO: *Estudio sobre el pensamiento social de los teólogos juristas españoles.* «Estudio de Historia Social de España», C.S.I.C., vol. 1, Madrid, 1949.

de la Diputación 22, del trat. 2 de *Justicia et Jure*, que versa «sobre el origen del poder laico o civil». Por ello, si bien parte de la necesidad e inclinación a los hombres a la sociedad, enseñada por Aristóteles, enfoca este punto, en línea más con el mismo Aristóteles que con Santo Tomás, desde el punto de vista de la concreción de dicha tendencia natural primero en la formación de la familia y después en la del Estado. Como particularidades dignas de mención insiste en la división del trabajo familiar como fundamento de la formación de la sociedad civil [1344] y en la necesidad de ésta para la educación del hombre, «pues si no fuese educado en esta comunidad de numerosas familias, ni aprendería las artes necesarias para adquirir los medios de la vida (...) ni podría adquirir la ciencia de las cosas naturales y sobrenatuarles» [1345].

Dentro de los restantes autores escolásticos reviste un interés y originalidad especial la teoría de Mariana, porque el colocar como origen de la sociabilidad el «estado de naturaleza» asocial y como fundamento de la sociedad la inseguridad de la vida humana antes de la organización social, ignora, como destaca Guenter Lewy «la historia de la expulsión del paraíso, presupuesto básico de los escritores cristianos» y rompe «con la tradición aristotélico-tomista que rechazaba la existencia de tal estado asocial» [91]. De aquí que la concepción de Mariana suponga inicialmente una visión secularizada y positiva del origen de la sociedad, de indudable originalidad en cuanto representa un antecedente importante de las teorías de Hobbes, Locke y Rousseau, que prevalecieron posteriormente y dieron origen a la época liberal.

Suárez, posterior a Mariana en el tiempo, vuelve a la tradición escolástica, y trata precisamente de la naturaleza social del hombre en relación al estado de inocencia en su obra *De opere sex dierum*. Afirma decididamente, corroborando la indicada posición de Santo Tomás la existencia en el estado de inocencia de la familia y de la sociedad civil, en cuanto considera que ésta «conviene en sí al hombre en cualquier estado y pertenece a su perfección» [1451]. Esto implica una concepción «positiva» de la sociabilidad y no meramente «negativa», o fundada sólo en la indigencia humana, que como indicamos se ha destacado generalmente de una manera unilateral, concepción que confirma expresamente en este mismo párrafo al establecer que «esta comunidad de vida no sólo es deseable por la indigencia del mutuo auxilio, sino también para una vida más gozosa y la comunicación honesta, que el hombre ama naturalmente».

---

[91] G. LEWY: *Constitutionalism, and State craft during the Golden Age of Spain.* A study of the Political Philosophie de Mariana, Genève, 1960, pág. 91.

Importante en Suárez, desde un punto de vista social e incluso sociológico, es su teoría de las comunidades o en expresión moderna de los grupos sociales [92], que desarrolla en el *Tratado de Legibus*, lib. 1, cap. 6, núms. 18-22. En ella, al distinguir la comunidad natural, a la que podríamos calificar de estricta, o sea «derivada de la sola coincidencia en la naturaleza racional, que abarca a todos los hombres», de las comunidades «reunidas o ideadas a la manera humana», es decir, «como grupo de hombres asociados bajo una ley», acentúa, sin que ello implique negar el origen en último término natural de estas comunidades, declarado por él expresamente en otros lugares, el carácter a la vez voluntario y convencional de las sociedades «formales», entre las que distingue la Iglesia, el reino, como comunidades perfectas, y la familia, comunidad imperfecta. Es de notar el sentido comunitario, acorde sin duda con la época, que tiene del hecho social en todas sus manifestaciones, pues a todas las formas sociales las llama comunidades, y también que distingue las comunidades reales o locales, delimitadas de modo geográfico preciso, de las comunidades personales, en las que se tiene más en cuenta las personas que pertenecen a las mismas que el territorio.

Por último, cabe afirmar, con el profesor Recasens Siches [93], que Suárez da un paso más en la individualización de los derechos y libertades del hombre «al manifestar de modo terminantemente e inequívoco que la salvación moral (la honestidad íntima) del sujeto humano, regulada por la ley natural, es asunto que debe ser decidido por el individuo sin que en esta materia el derecho positivo deba imponerle una regulación imperativa, puesto que el derecho positivo no se propone hacer buenos a los hombres, sino ocuparse de lo que es inmediata y directamente necesario al bien común».

Dejando ya a un lado la exposición de las ideas sociales de los escolásticos españoles, que como se ve se limita al examen general de las cuestiones que tratan más de propósito y directamente, lo que no significa desconocer, que teniendo en cuenta textos sueltos se podría hablar de otros temas sociales en ellos, como por ejemplo, el bien común —respecto del cual nos remitimos a la obra de L. Pereña Vicente, hacia una sociología del bien común (el bien común de los juristas clásicos españoles) [93 bis]— vamos a considerar por último como fin del período de la segunda escolástica, aunque

---

[92] Sobre este punto se puede consultar el estudio del profesor A. Perpiñá, *La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez*, publicado en la «Revista Internacional de Sociología», años 1944-5.

[93] L. Recaséns Siches: *La Filosofía del Derecho en F. Suárez*, 2.ª ed., México, 1947, pág. 201.

[93 bis] Madrid, Euramérica, 1965, pág. 128.

no pertenezcan propiamente a ella, a dos autores franceses destacados, Pascal y Bossuet, que representan direcciones distintas e incluso opuestas a las mencionadas, si bien en ello debe tenerse en cuenta la época posterior a que pertenecen los mismos, pues ambos viven en pleno siglo XVII. En Pascal destaca un acentuado pesimismo antropológico, en armonía con su posición religiosa jansenista, que él expresa con las lapidarias palabras siguientes: «Nacemos, pues, injustos porque todo tiende a sí.» Esta concepción del hombre implica que éste no es social por naturaleza, sino todo lo contrario. En consecuencia, para Pascual, «los lazos que atan el respeto de unos hacia otros, son lazos de necesidad» y la sociedad civil organizada surge, de modo similar a en Hobbes, de la lucha entre los hombres «hasta que la parte más fuerte oprima a la más débil y, hasta que en fin, haya un partido dominante» [1611].

Por el contrario, Bossuet, en su *Política derivada de la Sagrada Escritura,* empieza, siguiendo los pasos de ésta, afirmando la solidaridad y la fraternidad entre todos los hombres, que ningún hombre es extraño a otro y todos son nuestros prójimos, por lo que todo hombre debe cuidar de los demás, para lo cual Dios les concedió diversos talentos. No obstante lo anterior, al pasar de esta sociedad general de todos los hombres a la sociedad civil, Bossuet da un giro completo a las ideas anteriores, y estableciendo como primera proposición que dicha «sociedad humana ha sido destruida y violada por las pasiones» [1622] llega, aunque por distinto camino, a la conclusión, similar a la de Pascal, de que «esta perversidad volvió a los hombres insociables». A partir de aquí, enlaza ya con la concepción hobbesiana, cuyo influjo sobre él, lo ha destacado J. T. Chevalier [94] al afirmar que «habiendo venido a ser (los hombres) intratables por la violencia de sus pasiones, e incompatibles por sus humores, no podían permanecer unidos a menos de someterse todos juntos a un mismo gobierno que los rigiera a todos» [1628], gobierno en el que el individuo declina todos sus derechos, llegando, por tanto, a la misma consecuencia que Hobbes, del Estado absoluto, no ya laico como en aquél, sino fundado en el «derecho divino de los reyes».

### *Teoría de la sociedad en la neoescolástica*

Pasando ahora a examinar en líneas generales, el pensamiento social de la neoescolástica, nos referiremos en primer lugar a Balmes. En este autor destaca ante todo la amplitud de sus escritos sociales, y la frecuencia con que aborda temas sociales en sus múl-

---

[94] J. T. CHEVALIER: *Los grandes textos políticos de Maquiavelo a nuestros días.* Aguilar, Madrid, 1967.

tiples escritos, con un criterio y una forma modernos, diferentes de los tradicionales en la primera y segunda escolástica, lo que hace se pueda hablar de una sociología balmesiana, cuya existencia está corroborada, por muchos de sus trabajos, entre los que se pueden destacar, los que llevan por título *La Civilización, La ciencia y la sociedad, La Prensa, La Población, El Socialismo* y *¿Progresa la sociedad?* J. Riezu [95] caracteriza su sociología por las tres notas siguientes: a) normativo-descriptiva; b) filosófico-histórica de la cultura, y c) político-económica. Ante la imposibilidad de realizar un estudio general y detallado de todos sus escritos e ideas sociales, nos limitaremos a examinar su concepción social contenida en la Etica de una de sus obras principales, la *Filosofía elemental,* que por otra parte es la que más concuerda con la orientación general seguida en el estudio de lo social por toda la escolástica.

Lo primero que cabe destacar en Balmes, es la independencia y equilibrio de su posición social, pues por una parte, realiza un estudio personal de la sociabilidad humana y de los principios fundamentales sociales, distinto en la forma e incluso en las razones o en el contenido, tanto de la segunda escolástica, como de Santo Tomás, a quien sin embargo permanece fiel en las ideas básicas subyacentes, y por otra parte no se deja arrastrar el tradicionalismo de De Maistre y de Bonald, predominante sin duda en su tiempo en el campo católico y que incluso arraigó en España en otro escritor importante contemporáneo suyo, Donoso Cortés, como lo hace notar Herbert Aufhofer [96].

Para Balmes, la sociabilidad es en primer lugar un dato histórico, ya que «siempre y en todas partes se ha encontrado el hombre en relación con sus semejantes; pues no merecen atención las raras excepciones a esta regla ofrecidas por la historia de los siglos» [1676]. También es un hecho biológico y psicológico real o experimental, en cuanto afirma que «las leyes que rigen la generación, crecimiento y perfección del hombre físico, son un argumento irrecusable de que no puede estar solo; y las que presiden el desarrollo de sus facultades intelectuales y morales confirman la misma verdad» [1678]. Asimismo, Balmes deduce igualmente de la observación de la realidad el estudio que realiza de las ventajas de la asociación, entre las que se pueden destacar la seguridad, la conservación de la vida, la multiplicación del dominio de la naturaleza, el crecimiento de las facultades intelectuales, la multiplicación de las fuerzas, la acumulación de medios para proveer a las

---

[95] J. Riezu: *El pensamiento social de J. Balmes.* «Estudios Filosóficos», 40, 1966.

[96] H. Aufhofer: *La sociología de J. Balmes,* Madrid, Rialp, 1959, págs. 44 a 48 y 61 a 65.

necesidades y en suma el progreso, del que considera como una condición indispensable, la asociación.

Importa también destacar que Balmes distingue ya netamente entre la sociedad y el Estado, no sólo en cuanto considera en un párrafo notable de los *Estudios Sociales* de sus Obras Completas, que lo «social se refiere a la organización intrínseca de la sociedad, lo político se aplica a su gobierno; lo primero encierra las ideas, las costumbres, los hábitos, las instituciones independientes de la forma de gobierno, lo segundo, se aplica a la organización del poder público...» [1748], sino también en cuanto en su *Etica* hace una consideración de lo social y de la familia independiente de lo político, que, como hemos indicado, en la segunda escolástica, venía siempre enmarcado dentro de lo político y de lo jurídico, en cuanto en la misma considera en un capítulo especial la existencia de derechos y deberes sociales entre los hombres anteriores o independientes a toda organización de la sociedad pública e incluso de la familia. En síntesis, resalta en Balmes incluso en estas ideas expuestas una consideración de estos temas con un matiz indudable realista, experimental, en suma, positivo, lo que confirma que se pueda hablar de la existencia de una cierta sociología en J. Balmes, como antes se ha indicado.

A diferencia de Balmes, en los restantes neoescolásticos anteriores al catolicismo social aquí estudiados, Taparelli, Liberatore, Orti y Lara y Zigliara, su posición política, influida sin duda por el tradicionalismo francés y el movimiento de la restauración posterior, como nota por ejemplo Frattini [97] a la revolución francesa, condiciona su concepción de la naturaleza social del hombre, en cuanto acentúa unánimemente el carácter necesario de la misma, apartándose con ello de la intervención del factor voluntarista y convencional, desarrollado sobre todo por la segunda escolástica, con el fin de oponerse a la teoría contractualista de la sociedad de Hobbes y de Rousseau, sancionada por la revolución francesa, que, en general, todos se cuidan de refutar con cierto detenimiento. Así, Taparelli, en el núm. 319 de su ensayo afirma que todos los hombres están unidos entre sí por el solo principio de «haz el bien», luego forman sociedad entre sí por el solo hecho de ser hombres y entrar en contacto entre sí. Asimismo subrayan, con idéntica finalidad, el carácter organicista de la sociedad, lo que se ve especialmente en Ziglara, quien niega expresamente que los individuos sean elementos inmediatos del Estado, oponiéndose a Rousseau, y afirma expresamente que el elemento natural de la familia son los individuos, el de los municipios, las familias y el de los estados los municipios.

---

[97] E. FRATTINI: *Taparelli d'Azeglio e il tradizionalismo*, en «Analecta Gregoriana», volumen 133, pág. 175.

Refiriéndonos ahora concretamente a Taparelli, el principal con mucho de todos ellos, no obstante este tributo pagado a su época y a su formación, se encuentran en él ideas sociales que se pueden calificar de geniales en cuanto se adelantan a muchos de los principios fundamentales de la actual doctrina social de la Iglesia, pues habla y trata expresamente de la justicia social, «que debe igualar de hecho» a todos los hombres en lo tocante a los «derechos de humanidad» [1755], e incluso de la tendencia moderna a la socialización [1844], perfila y define de un modo muy concreto la sociedad internacional de los pueblos y desarrolla una concepción de la estructura social, basada en el principio de independencia y subordinación, en la cual se halla implícita el famoso principio de subsidiaridad.

## 2. Ideas políticas

Otto Giercke, en su obra *Political Theories of the Middle Age* [98], señala como rasgos manifiestos en la doctrina política medieval, la teocracia y el espiritualismo. El primero, implica, como indica el mismo Giercke, que «detrás de la concepción de la humanidad como organismo subyace el deseo de que el estado y la Iglesia deben completarse entre sí y unirse en una nueva vida». El segundo, sirve de contrapunto al primero y consiste en que el individuo es considerado a la vez como un miembro del todo de dicho organismo político, pero también como persona y con una causa final propia.

Esta concepción política, según subraya el mismo Giercke, procede de la integración de muy diversos elementos; sin embargo, en general todos los autores afirman el predominio de San Agustín, no siempre bien interpretado, lo que da origen al nacimiento en esta época del llamado «agustinismo político». Este lo define G. de Napoli [99] «como fórmula que concibe al estado en función de los destinos sobrenaturales del hombre y determina su conducta basándose en una concepción ética de tipo religioso y teológico». Más concretamente, García Pelayo [100], afirma que la Edad Media utiliza sobre todo a San Agustín para sentar los cimientos de «la futura idea del reino cristiano invirtiendo las bases de la concepción inaugurada por Eusebio, en el sentido de que no será la Iglesia la que se integre en el orden del Imperio, sino el orden político el que se integre en el de la sociedad cristiana.

---

[98] O. Giercke: *Political Theories of the Middle Age.* Cambridge, 1927.

[99] G. de Napoli: *Historia del Humanismo y del Renacimiento*, en «Historia de la Filosofía», dirigida por C. Fabro, vol. 1, Madrid, Rialp.

[100] M. García Pelayo: *El reino de Dios, arquetipo político* (Estudio sobre las formas políticas de la Edad Media), Madrid, 1959, pág. 43.

### *El agustinismo político inicial de la escolástica*

Entre los escritores anteriores a Santo Tomás, puede señalarse a Pedro de Lombardo, en el que aparece el rasgo espiritualista indicado cuando, apoyándose expresamente en San Agustín (*Sentencias*, lib. 2, dist. 43, núm. 3) afirma, con toda la tradición cristiana, «que si algún príncipe o el diablo ordenase o sugiriese algo contra Dios, entonces ha de ser resistido».

Por el contrario, San Buenaventura, subraya el carácter teocrático del poder, o más bien, el hecho de que todo poder «en cuanto lo que es en sí y también respecto a aquel sobre quien se ejerce, es justo y viene de Dios» (en las *Sentencias*, lib. 2, dist. 44, art. 2, q. 1) e incluso llega a afirmar que una autoridad «nunca es injusta de una parte de modo que no sea justa de otra; por eso no se puede decir de ninguna potestad que no procede de Dios». También San Buenaventura define de una manera muy clara el «paternalismo» político, cuando dice en las *Colaciones sobre los Diez Mandamientos* (col, 5, núm. 11) que «quien está al frente de la república se llama padre por razón de autoridad, como es el príncipe, el barón, el conde, y otros por el estilo, y se llama padre por razón de tutela o defensa, y hemos de honrarle como a padre», de aquí que en el *Hexameron* (cap. 4, a. 1) establezca que «la ley natural, emanación de la ley eterna, prescribe de suyo que el inferior debe someterse al superior; y esto lo prescribe de modo general, aunque diverso, según las varias diferencias de inferioridad y superioridad, que, de hecho, pueden darse».

Una posición en cierto modo intermedia entre ambos, Pedro Lombardo y San Buenaventura, vendría representada por Juan de Salisbury, quien sostiene claramente una posición teocrática muy acusada, en el *Policrático*, al considerar al «príncipe como un cierto ministro del sacerdote y «quien ejerce aquella parte de los ministerios sagrados, que parece indigna en las manos del sacerdote» (lib. 4, c. 3), pero al mismo tiempo, declara la sumisión moral del príncipe a la ley, siendo incluso, como se ha señalado, el primero de los autores medievales que justifica el tiranicidio.

### *La nueva orientación del pensamiento político de la escolástica a partir de Santo Tomás*

El agustiniano político prevalece sin competencia hasta el redescubrimiento de Aristóteles y la síntesis tomista, lo cual no quiere decir que desaparezca después de ella ni que posteriormente deje de presentar brotes importantes. El tomismo representa, pues, una posición política contraria, hasta cierto punto, al agustinismo. La diferencia entre ambos sistemas consiste, según hace notar el Padre

L. Lachanche [101], en que el primero, a la manera del aristotelismo, y contrariamente al segundo, «posee una filosofía de la naturaleza. Dirige sobre ella una mirada interior. No la percibe solamente desde fuera y en sus relaciones con su autor, sino la considera en sí misma como un conjunto ordenado de necesidades intrínsecas».

Consecuencia de este naturalismo, en el orden político, es que éste es, esencialmente, una consecuencia natural y, por tanto, necesaria, de la misma vida social.

Este principio, de raíz aristotélica, que implica en el pensamiento cristiano la distinción entre orden natural y sobrenatural y el reconocimiento de la organización política en función de la naturaleza humana, independiente del orden de la gracia, es formulado por Santo Tomás tanto en la *Suma Teológica* como en el *De Regimine Principum* con toda claridad. Por ejemplo, en esta última obra, cap. 1, afirma inequívocamente, después de demostrar la naturaleza social del hombre, «luego si es natural que el hombre viva en compañía de muchos, es necesario que haya entre ellos quien rija esta multitud. Si existiesen muchos hombres juntos y cada uno poseyera por su cuenta lo conveniente para sí, la sociedad se fraccionaría en muchas partes, a no ser que hubiese alguno que tuviese a su cargo el cuidado del bien común» [421].

Santo Tomás prolonga incluso este naturalismo a la cuestión de la obediencia a la autoridad, sin que ello implique la oposición al principio de San Pablo de que «toda potestad viene de Dios», pues hace coincidir en este punto ambos órdenes, el divino y el natural. Así, en la *Suma Teológica,* 2-2, a. 104, a. 1, llega a la consecuencia de que «como en el mismo orden natural, según el plan divino, es necesario que lo inferior se someta a la acción de lo superior, así también entre los hombres, según el derecho natural y divino, los inferiores deben obedecer a los superiores» [302]. Igualmente, en el art. 5 de la misma cuestión reconoce dos casos, que tienen por sí también un fundamento natural y no exclusivamente religioso, que eximen al súbdito de esta obediencia al superior: el «primero por razón de mandato de orden superior»; y el segundo, «si le mandan algo fuera de los límites de su autoridad».

Santo Tomás no se limita a establecer estos principios y sabe sacar las consecuencias, aunque sea sólo muy sumariamente, que se derivan de los mismos. En un texto célebre de la 1-2, q. 90, a. 3, c., establece que «ordenar una cosa al bien común toca, bien a la comunidad, bien al que hace las veces de ésta. Por tanto, legislar

---

[101] L. LACHANDE: *L'Humanisme politique de Saint Thomas.* Individu et Etat. T. 1, París, 1959, pág. 28.

pertenece a la comunidad o a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque, en todo género de cosas, ordenar al fin compete a aquel que tiene como propiedad ese mismo fin» [192]. En este texto, se halla en germen las teorías del pueblo como titular del poder político y de su transferencia al que lo ejercite en su nombre, desarrolladas por la segunda escolástica como veremos a continuación.

Este sentido de dicho texto está conforme no sólo con su letra, sino con su espíritu condensado también en otros textos, que no podemos detenernos a citar aquí, según demuestra el profesor Galán Gutiérrez [102], para quien «no ofrece duda que, conforme a la letra y al espíritu de Santo Tomás, el titular del poder político es la comunidad», en cuanto «el poder político corresponde a la comunidad porque ella es como totalidad el beneficiario del bien común» y el poder político es un instrumento al servicio de aquél.

El *Aquinas* considera, en principio, la mejor forma de gobierno, la monarquía, en cuanto realiza en mayor grado la unidad política, pero tiene en cuenta que, si degenera y se convierte en tiranía es entonces el régimen peor. En relación a esta última adopta, si se presenta, una posición moderada. En un texto importante del *De Regimine Principum* (lib. 1, cap. 6) recomienda tomar medidas precautorias para que la desviación del poder que representa la tiranía no se produzca; tales como una elección juiciosa del rey, quitarle una vez elegido la ocasión de caer en la tiranía y a la vez «templar su poder de manera que no pueda inclinarse fácilmente a ella». Estas medidas tienen sin duda un carácter democrático, de control del poder para que no se convierta en tiranía, de aquí que Romero Otazo, titulara su obra sobre el pensamiento político del santo, *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás* [103]. La tesis sostenida en esta obra encuentra también un fundamento valioso en la 1-2, q. 105, a. 1, c., en el que acaba por pronunciarse en la práctica por el llamado «régimen mixto», cuando dice expresamente que «la mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participan de ese poder y sin embargo, ese poder sea de todos en cuanto todos pueden ser elegidos y tomar parte en la elección».

Después de Santo Tomás, Scoto, acentúa, en armonía con su voluntarismo, el aspecto democrático que se puede ver en la doc-

---

[102] GALÁN Y GUTIÉRREZ: *Ob. cit.*, en núm. 79, vol. 2, págs. 377 y sigs.

[103] ROMERO OTAZO: *Sentido democrático de la doctrina política de Sto. Tomás.* Madrid, 1930.

trina política de Santo Tomás. Scoto, afirma escuetamente (en las *Sentencias,* lib. 4, dict. 15), y sin paliativos como ya indicamos «que la autoridad política que se ejerce sobre extraños y reside en una persona o en la comunidad, puede ser justa por consentimiento común, o por elección de la misma comunidad» [485].

En Raimundo Lulio, además de su idea de una organización universal bajo la moderación suprema del Papa, a la que ya hicimos referencia, es digno de subrayar, cómo destaca el sentido de «servicio» del poder político. En la *Doctrina Pueril,* cap. 80, 2, dice: «Sabrás, hijo, que no hay hombre tan obligado en su oficio como el príncipe y el prelado, porque yo o tú o aquél no estamos obligados más que a un hombre que es nuestro rey; y el rey es obligado a mí, a ti y a aquél, esto es a saber, a todos los hombres que están bajo su señorío.»

En cuanto a la significación política del Dante, el profesor Truyol Serra [104], la expresa certera y concisamente al decir que consiste en «haber dado la formulación más rigurosa de la teoría de la monarquía universal». Esto es evidente, por ejemplo, si se considera que en el *Convite,* trat. 4, cap. 4, afirma «que el fundamento radical de la majestad imperial es en realidad, la sociabilidad humana», la cual, a través de las distintas formas sociales y políticas exige que «para cerrar el camino a estas guerras (entre reinos) y a sus causas es necesario que toda la tierra y cuanto al género humano le es dado poseer constituya una monarquía, esto es un único principado y un príncipe único, el cual, dominándolo todo y no pudiendo desear más, mantenga contentos a los reyes dentro de los límites de sus reinos...».

La posición política de Santo Tomás es, sin duda, audaz, para su tiempo, pero no por eso deja de ser también templada y realista. Este temple y realismo, que vemos ya desequilibrado en parte en los autores últimamente considerados, acaba por fenecer en la época de Occam, que significa, por una parte, la vuelta al agustinismo político, en los defensores del Papado, y, por otra parte, un voluntarismo y liberalismo extremado en Occam —cuya doctrina sobre el poder político es paralela a la del poder sobre los bienes y según A. Hamman [105] tiene su fundamento el principio-radical, del «derecho para una comunidad de darse sus gobernantes»—, y una acentuación del naturalismo en los averroistas, que condujeron finalmente al laicismo del Estado. Este implica una autonomía teórica y práctica, a la cual Maquiavelo en el *Príncipe* dio una

---

[104] A. Truyol Serra: *Dante Alighieri y el «imperium mundi».* Murcia, 1952, páginas 18-9.

[105] A. Hamman: *La doctrine de l'Eglise et l'Etat chez Occam.* «Etude sur le Breviloqium», París, 1942.

fundamentación positiva. Todas estas teorías fueron, sin duda, no en pequeño grado, resultado y a la vez intento de justificación de las distintas posiciones en las agudas luchas entre el Papado y los príncipes, e incluso dentro de la Iglesia con las tendencias conciliarista y anticonciliarista.

### *El desarrollo por la segunda escolástica del pensamiento político de Santo Tomás*

La vuelta a Santo Tomás que implica la segunda escolástica se caracteriza sobre todo, según ya se ha indicado, por el desarrollo de su pensamiento político y jurídico. Es un desarrollo que hoy los tratadistas consideran generalmente acertado y que sin duda lo fue en la perspectiva de su tiempo, si bien sea ya incompleto en nuestros días, aunque en él no dejarán de influir también las circunstancias históricas y religiosas de la contrarreforma, por lo menos ocasionalmente, como es patente en Suárez, si bien inicialmente si nos atenemos al Padre T. Urdanoz [106], «Vitoria la recoge directamente de Almain que la establece en breves fórmulas remitiéndose a Santo Tomás».

Una visión conjunta de la doctrina sobre este punto de los teólogos juristas españoles nos muestra una conformidad fundamental de los mismos en un conjunto de tesis principales, lo que no obsta a que cada uno de ellos presente también rasgos peculiares. Por ello la exposición de sus ideas, la realizaremos haciendo una enumeración de dichas tesis que se pueden considerar admiten generalmente, determinando después lo peculiar y más característico de cada uno de ellos.

En síntesis, entre dichas tesis se pueden señalar:

a) La existencia de la autoridad en el estado de inocencia pero sólo directiva no coercitiva.

b) El origen de la comunidad política a la vez natural y voluntario, es decir, fundamentado en la naturaleza pero con reconocimiento expreso de la intervención del consentimiento humano.

c) El carácter natural del poder y su origen en Dios, pero constituyendo el titular del mismo el pueblo quien lo transfiere al gobernante.

d) La concepción orgánica de la comunidad política moderna o estado y la noción, por lo menos en germen, de su soberanía.

---

[106] T. URDANOZ: *Introducción a la «Relección de Potestate Civile»*, publicada en la edición de las Relecciones de Vitoria de la B.A.C., Madrid, 1960, pág. 120.

e) Una idea actual de la comunidad internacional, no de tipo imperial o teocrático, como la de Dante y Raimundo Lulio, sino basada en el derecho natural y de gentes.

f) La superación de la posición teocrática que subordina el poder civil a la Iglesia, por lo general predominante de manera más o menos acentuada en la Edad Media, mediante el reconocimiento de la independencia de ambas potestades en sus respectivos campos, temporal y espiritual.

g) Un primer reconocimiento de los derechos de las comunidades políticas, más o menos explícito, y la fundación, reconocida hoy por los principales tratadistas del Derecho Internacional, de este mismo derecho y de su carácter positivo fundado en la costumbre de las naciones.

h) El reconocimiento de la variabilidad del derecho natural no en sí, sino por razón de la materia a que se aplica, o de las diversas circunstancias históricas.

i) La admisión de derecho del pueblo de resistencia a la tiranía.

En resumen, estas tesis representan indudablemente desarrollos muy importantes y valiosos, en una época de absolutismo político, del sentido democrático aludido del pensamiento político de Santo Tomás, que no ha dejado de tener influencia en el pensamiento político moderno sobre todo a través de la escuela protestante del derecho natural, si bien la neoescolástica no aceptó esta herencia ni quiso prolongarla, antes al contrario, se retrajo defensivamente a posiciones más tradicionales y conservadoras.

En particular, el fundador de la Escuela es Francisco de Vitoria, no sólo porque con sus *Relecciones de Potestate Civile* inicia el tratamiento independiente y separado de las cuestiones políticas, lo que constituye una condición formal para su desarrollo, sino también porque, como señala G. Ambrosetti [107], «las afirmaciones contenidas en las *Relecciones* sobre la naturaleza del poder político y del Estado, sobre la comunidad internacional, sobre el Derecho Internacional y la guerra tienen verdadera fuerza innovadora, tanto que se puede decir sin duda que colocan los elementos fundamentales sobre los cuales se desarrollará después el estudio ulterior y la profundización de la escuela».

En Soto, junto con algunas expresiones felices, que, como nota Santo Quadri [108], «clarifican todavía mejor el pensamiento», se ad-

---

[107] G. AMBROSETTI: *Ob. cit.*, en núms. 16 y 17, pág. 68.

[108] SANTO QUADRI: *Dottrine politiche dei teologi del 1500.* «Univ. Studium», 1962, página 138.

vierte también un tratamiento más específicamente jurídico de los temas abordados, señalado por J. Brufrau Prats [109], al decir que «sin dejar de sentirse teólogo trata de las cuestiones jurídicas en un plano estrictamente jurídico...». Como ejemplo de una de las expresiones certeras de D. de Soto, se puede señalar aquella en la que al tratar de la procedencia de Dios a la vez de la potestad eclesiástica y civil, subraya que dicha procedencia es *non tamen altera per alteram* (*De Just et Jure*, 4, q. 3, a. 1).

Mención especial merece también Alfonso de Castro, fundador del Derecho Penal, quien enfoca los problemas políticos en su tratado *Sobre el poder de la Ley Penal* (lib. 1, caps. 1-6) desde un punto de vista tan fundamental en una teoría del poder civil, como es el de la facultad legislativa. En la exposición de A. de Castro se observa un claro sentido democrático [110]. En él declara que el soberano recibe del pueblo, normalmente, el poder, pero «no mayor que el concedido por el pueblo inicialmente...»; «que el poder de instituir leyes ha sido concedido por derecho natural al pueblo...» y que «como ocurre frecuentemente, que donde hay multitud hay confusión, por eso fue conveniente la transferencia por el pueblo de esta potestad, concedida a él por derecho natural, a alguno o a algunos...» [1241-4].

Respecto a Molina, se puede destacar también un matiz interesante y distintivo respecto a la opinión predominante en la escuela, que considera la transferencia del poder al príncipe con el carácter de definitiva y sin restricciones, salvo caso de tiranía, mientras que Molina establece claramente el carácter no totalmente pleno y radical de esta transferencia, cuando escribe en *De Justitia et Jure* (trat. 2, disp. 26, núm. 4) que «el supremo poder político es constituido por la república con un carácter u otro, con tal o cual magnitud, de este o aquel modo restringido y procedente de éste o de aquéllos, según la libre voluntad de la república».

Esta misma tesis es también sin duda la admitida por Mariana, en armonía con su concepción naturalista-secularizada del origen de la sociedad civil, como se deriva de su teoría del tiranicidio, cuando afirma «que si el príncipe fuese tal o por derecho hereditario o por la voluntad del pueblo, creemos que ha de sufrírsele, a pesar de sus liviandades y de sus vicios, mientras no desprecie esas mismas leyes que se le impusieron por condición cuando se le confió el poder supremo». Peculiar en Mariana, respecto de la

---

[109] J. BRUFAU PRATS: *El Pensamiento político de D. Soto y su concepción del poder*. Univ. de Salamanca, 1960, págs. 225-6.

[110] Se puede consultar a este respecto el trabajo de Fr. J. Aníbal, *Las doctrinas democráticas de Alfonso de Castro*. Liceo Franciscano, Colegio Teológico de Santiago de Compostela, núms. 31, 32, 33, dic. 1958.

segunda escolástica, es el rigor especial de su teoría indicada sobre la tiranía, en cuanto justifica el tiranicio no sólo en el caso de la tiranía de origen, sino también en la de ejercicio, y reconoce la facultad de consumar aquél, no sólo al pueblo, sino a cualquier particular «que abandonando toda especie de impunidad y despreciando su propia vida, quiera empeñarse en ayudar de esta suerte a la república [1410-1].

El autor en el que culmina la segunda escolástica es Suárez, lo que no quiere decir que después de él no continúe con autores notables tales como Lessio y Lugo, sino que representa la cúspide más alta, como Santo Tomás en la primera a que llegó la especulación de esta escuela. Después de él se puede decir que comienza la decadencia de la misma. La significación de Suárez en la escuela se encuentra precisamente aquí. «El gran mérito de Suárez», en sentido de H. Rommen [111] consiste «en que procuró, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, levantar y realizar de nuevo su ideal de síntesis de la fe y del saber, síntesis que debía de ir precedida por una sistemática distinción entre fe y saber, entre lo que pertenece al orden natural del ser, del conocer y del querer, y lo que pertenece al orden sobrenatural».

Por ello, lo más típico en Suárez no es la exposición de ideas nuevas y originales en relación a la tradición anterior, sino su desarrollo y fundamentación. Sin embargo, merecen ser destacadas, como lo hace el profesor Recasens Siches [112], además de una idea más precisa de la soberanía, la agudeza y precisión con que resuelve el problema de la invariabilidad de la ley natural, de tal modo que, en sentir del citado profesor, la doctrina de Suárez debe figurar como uno de los «estudios de mayor profundidad en torno al más discutido de todos los problemas: el que versa sobre la amplitud del derecho natural, su rigidez o flexibilidad y la relación que guarda con los contenidos empíricos de la Historia».

Ya aludí al tratar del «orden social» a la concepción victoriana de la comunidad natural universal de todos los pueblos y a las consecuencias prácticas derivadas en su tiempo del descubrimiento de América. Suárez da un sentido político más preciso y acusado a esta comunidad universal de todos los pueblos de Vitoria y destaca de una manera más clara y perfecta la interdependencia entre todos los reinos o estados y las relaciones necesarias y recíprocas entre ellos, con arreglo a un derecho que es precisamente el derecho de gentes en sentido propio, a su juicio, el cual no es

---

[111] H. ROMMEN: *La teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*. Buenos Aires, Madrid, 1951, pág. 28.

[112] RECASÉNS SICHES: *Ob. cit.*, en núm. 93, pág. 149.

otra cosa que el moderno derecho internacional. Todo esto justifica, como colofón a las ideas políticas de Suárez, el referirnos a su concepción del orden internacional, y para ello consideramos insustituible por ningún comentario la cita del propio texto, *De Legibus*, lib. 2, cap. 19, núm. 9, donde Suárez expone de modo conciso pero magistral dicha concepción.

«Por eso —dice—, aunque cada ciudad perfecta, estado o reino sea en sí mismo una comunidad perfecta compuesta de sus miembros, sin embargo todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano, pues estas comunidades por separado nunca son tan autárquicas que no necesitan de alguna ayuda, asociación y comunicación mutua, unas veces para estar mejor y para mayor utilidad, otras veces por cierta necesidad e indigencia moral, como es claro por el uso mismo. Por esta razón necesitan de algún derecho que les dirija y ordene por el camino recto en esta clase de comunicación y asociación. Y por más que esto se hace en gran parte con la ayuda de la razón natural, pero no de una manera suficiente e inmediata en todo; por eso el uso de esos mismos pueblos pudo introducir algunos particulares derechos» [1520-21].

Iniciado después de Suárez el declive de la segunda escolástica, se puede afirmar que renace después en el siglo XVII el agustinismo político, en una forma extremada como lo prueba el agudo pesimismo antropológico del jansenismo, al cual ya hice referencia al tratar de Pascal en el apartado anterior, si bien en éste dicho pesimismo no se traduzca en una concepción teocrática del poder, sino más bien presenta un cierto matiz absolutista de filiación similar a la hobbesiana. En este mismo siglo, Bossuet representa una posición opuesta a la teocracia del agustinismo político como uno de los teóricos principales del «derecho divino de los reyes» y del regalismo, si bien en la práctica su posición se traduce también en un absolutismo del Estado, en este caso de influencia hobbesiana reconocida, como ya se ha indicado en el apartado anterior.

### *La posición contrarrevolucionaria de la neoescolástica*

Ya señalamos que el neoescolasticismo, debido a las circunstancias histórico-político de la época representa una cierta quiebra o ruptura en la continuidad de la tradición escolástica anterior, quiebra que tiene su expresión más acentuada en el pensamiento político de la misma. En este campo adoptan una posición claramente conservadora y reaccionaria frente a las ideas políticas liberales que dieron origen a la revolución francesa y culminaron

en ella. Como dice G. Lewy [113], «el conservatismo de Taparelli, principal representante del pensamiento político de la neoescolástica y al que siguen fundamentalmente todos los escritores estudiados, fue parte de la reacción antidemocrática que predominó entre los escritores católicos siguientes a la revolución francesa.

Para Taparelli, la autoridad es tan esencial a la sociedad y se halla tan unida íntimamente a ella como el alma con el cuerpo, de tal modo que la «autoridad comienza con la sociedad» (*Ensayo,* número 429). En consecuencia, Taparelli y sus seguidores, no admiten que el titular del poder civil sea el pueblo quien lo transfiere después a la autoridad, tesis fundamentales que, como hemos visto, fueron elaborados por la segunda escolástica desarrollando el pensamiento de Santo Tomás. La autoridad, afirma Taparelli, «no existe» por la multitud, porque no puede crear ni abolir la autoridad; no es de la «multitud», la cual no gobierna, sino es gobernada (*Ensayo,* núm. 486), ni en fin «pertenece naturalmente a la "multitud" porque pertenece a la "sociedad"» (*Ensayo,* núm. 560). Y aunque Taparelli y los autores posteriores pretenden conciliar su posición con sus predecesores escolásticos, Liberatore en su *Istituzione di Etica e Diritto Naturale,* después de señalar las coincidencias de su doctrina con la de Suárez, reconoce por lo menos una diferencia entre ellos, que «de los dos conceptos por los cuales puede determinarse el sujeto de la autoridad, a saber, el «derecho prevalente» y el «libre consentimieno», nosotros estimamos que el primero es *per se,* y el segundo *per accidens,* y él por el contrario juzga que el segundo sucede por curso natural, y el primero por virtud de algunas circunstancias particulares».

Por el contrario Taparelli, al desarrollar con su teoría de la etnarquía de una forma práctica y concreta el proyecto de una verdadera sociedad internacional formada por pueblos independientes con igualdad de derechos, dotada de una verdadera autoridad, con un fin genérico el bien común internacional y un fin específico mantener a cada nación en su ser propio, asegurando la inviolabilidad de sus derechos y favoreciendo su acrecentamiento progresivo, y finalmente, provista de «fuerza» para mantener el orden y el derecho entre las naciones, prolonga la importante doctrina internacionalista formulada y elaborada por los teólogos-juristas españoles, especialmente Vitoria y Suárez. De aquí que, aunque L. Pereña en su trabajo *La autoridad internacional en Taparelli* [114] afirma que «Taparelli no hizo más que sintetizar la tesis

---

[113] G. LEWY: *Ob. cit.,* en núm. 91, pág. 158.

[114] L. PEREÑA VICENTE: *La autoridad internacional en Taparelli,* en «Miscelanea Taparelli» citada. «Analecta Gregoriana», vol. 133, págs. 406-7.

cristiana sobre el orden internacional. Toda su doctrina está ya explícita en los grandes maestros cristianos ya clásicos», suavice inmediatamente la tajante de su afirmación, reconociendo inmediatamente en forma disyuntiva, «aunque la misma gane en precisión y hasta cree fórmulas nuevas».

Una excepción importante en la posición política indicada de la escuela yusnaturalista neoescolástica es la representada por el pensamiento original de Jaime Balmes, quien, en la *Etica de su Filosofía Elemental,* cap. 18, partiendo de los principios clásicos tradicionales de que «el objeto del poder público es una necesidad del género humano: su valor moral se funda en la ley natural, que autoriza y manda la existencia del mismo», elude en este capítulo el problema teórico de la titularidad del poder civil, y se orienta hacia un análisis histórico-sociológico del modo concreto de formación del poder público, que le lleva a la conclusión de que aquél «ha dependido de las circunstancias, sufriendo la variabilidad e inestabilidad de las cosas humanas». Una postura similar «histórico-sociológica» adoptó sin inclinarse *a priori* por ninguna de ellas, también respecto a las formas de gobierno como puede verse en la obra de H. Aufhofer [115].

---

[115] H. AUFHOFER: *Ob. cit.*, en núm. 96, pág. 143.

## II. EL ORDEN ECONOMICO

Al comienzo del apartado anterior señalé ya la posición central de Santo Tomás tanto en el pensamiento social de la escolástica como en el económico. Sin embargo, se puede advertir una diferencia entre ambos. En el aspecto social, Santo Tomás no es sólo el máximo representante de la filosofía social escolástica, sino también en realidad el iniciador de la misma, mientras que en el aspecto económico es un continuador, que sólo hace estudiar de manera más completa y profunda, las cuestiones socioeconómicas que, como indicamos, constituyen la manifestación más típica del pensamiento social y económico de la escolástica y venían siendo ya tratadas tradicionalmente por los autores que le precedieron y continuaron siéndolo después.

Por todo ello, en lugar de una exposición en este apartado, como en el anterior, alrededor de la concepción general de Santo Tomás, me parece más adecuado, aun concediendo una atención especial a sus ideas, seguir separadamente la evolución doctrinal, a lo largo de toda la escolástica, de las cuestiones aludidas. Estas, a efectos de su estudio, se pueden sintetizar en los siguientes puntos fundamentales, que se refieren tanto al régimen de bienes económicos como al sistema de cambios y de producción y abarcan los aspectos principales de la vida económica: comunidad de bienes y posesión particular; obligación de la limosna; comercio, precio justo y usura, moneda, cambio y bancos y trabajo y salario.

Esto no quiere decir que la especulación escolástica, sobre todo en su segunda época, se restrinja a estos puntos, pues en ella tienen cabida también los temas, referentes a los impuestos y la deuda pública, etc., aspectos cuya excesiva especialidad y el carácter general de este trabajo impiden que sean objeto de atención específica.

El estudio de todos estos temas comenzará con Graciano, ya que éste puede ser considerado como punto de partida del pen-

samiento socio-económico de la escolástica, por los siguientes motivos:

1.º Porque su obra constituyó la fuente de textos sociales patrísticos más utilizadas por los autores escolásticos.

2.º Porque, dada la sistematización de las materias contenidas en el decreto y su disposición contradictoria conforme al método escolástico, se hallan en él, en germen o formuladas expresamente la mayor parte de las cuestiones socioeconómicas abordadas después de él.

3.º Porque a través de la selección de textos patrísticos que presenta y de sus opiniones propias ejerció una influencia muy marcada tanto en la primera como en la segunda escolástica.

Hechas estas indicaciones previas, no es ni siquiera preciso advertir que en la primera y segunda escolástica no se halla una teoría o doctrina económica independiente y separada en el sentido actual de esta disciplina. Sin embargo, esto no obsta a que se pueda hablar de la existencia en ambas de un orden económico, en el sentido de que son objeto de su atención las principales manifestaciones de la vida económica de su tiempo, desde un punto de vista moral, a cuyas exigencias las subordinan. De aquí que el conjunto de sus ideas sobre la materia pueda recibir propiamente dicho nombre de orden económico, en cuanto las mismas inscriben esta parcela de la vida humana dentro del vasto conjunto del orden moral que define y precisa la gradación y relaciones entre los distintos seres del universo.

El orden económico escolástico es, pues, un orden subordinado a las exigencias de la moral y por tanto sometido no sólo al hombre como ser superior a todas las riquezas, que tienen como fin el servicio del mismo y por tanto el carácter de medios o instrumentos suyos, sino también a las reglas de la justicia en sus diversas manifestaciones. Esta última precisión es interesante subrayarla, pues indica la dependencia de la economía no sólo de las reglas de la justicia conmutativa, criterio que tendió a prevalecer, después de Santo Tomás, por una interpretación desviada de su pensamiento, según ha demostrado el Padre J. P. Dognin, en su obra citada en la nota 80, sino además de las de la justicia distributiva, en cuanto a ésta pertenece no sólo la justa distribución de los beneficios y de las cargas públicas, sino, en general, el equitativo reparto y participación en toda clase de bienes comunes y colectivos.

En general, late implícitamente en todos los autores escolásticos la distinción entre una actuación económica ordenada, justa,

subordinada a las leyes morales y otra que infringe esas leyes y es repudiada severamente, movida por la avariacia o el afán de ganancia indebida y excesiva. La norma fundamental a que obedece esta última es el lucro mientras que la primera, como señala muy acertadamente G. Mattei [116], se basa en «el principio de la subsistencia o de la cobertura de la necesidad», autor que destaca también el indudable alcance humanista de este principio, en cuanto «por él el hombre viene puesto en el centro de la actividad económica como principio y fin de ésta». Basado precisamente en este aspecto de la doctrina escolástica, J. A. Schumpeter, en su obra *Historia del análisis económico* (Ariel, pág. 136) ve en la sociología económica escolástica el antecedente de la moderna *economía del bienestar*, en cuanto el concepto de bienestar de ésta se identifica, con la finalidad utilitarista de la economía, en los escolásticos, orientados a satisfacer las necesidades económicas de los individuos.

Constituida en el siglo XVIII la economía como ciencia independiente, desligada de la moral y sobre la base del liberalismo económico, que dejaba totalmente abierto el camino a la expansión del espíritu de lucro ilimitado, típico de la época, al aparecer la neoescolástica se apresura, en su vertiente social y económica, a rebatir los erróneos y perniciosos principios de aquélla y de oponer a la misma una concepción de la economía —en línea con la derivada de la tradición escolástica— expresamente subordinada al orden moral y a los valores humanos e incluso al poder público, como representante del bien común. Y así Taparelli, en *Las Dos Economías*, define la economía social, como la «ciencia que trata de las causas naturales por las cuales el poder público dirige, siguiendo las exigencias de la moral, sus sujetos en el uso de los bienes, tanto desde el punto de vista cívico, relaciones mutuas entre los individuos, como político, contribución al bien del todo social» [1835].

Ejemplo, pues, notable de esta posición, es este trabajo del Padre Taparelli, *Le Due Economie,* aparecido en la *Civiltà Cattolica* [117], y recogido posteriormente por R. Jacquin en su obra *Essai sur les principes philosophiques de la Economie politique* [118], en el que critica abiertamente la que él llama economía heterodoxa, regida por el principio de la independencia absoluta, en la que cada uno busca ofrecer lo «mínimo» para obtener lo «máximo» y que

---

[116] G. MATTEI: *Linee di un umanesimo economico nel pensiero tomista.* «Salesianum», 191, 1957, págs. 117 y 118.

[117] Año 1856, serie 2, vols. 2 y 3.

[118] R. JACQUIN: *Essai sur les principes philosophiques de la Economie politique.* París, 1934.

en su opinión acaba por desembocar en el comunismo, punto en el que coincide con la tesis marxista de la culminación del capitalismo en el comunismo, y opone a ella la economía del «orden» subordinada al hombre y a la justicia. «Al "antagonismo" y a la "concurrencia" —escribe Taparelli—, de los cuales la economía heterodoxa se sirve para determinar los valores, la economía católica fundada sobre el orden añade los principios superiores del amor mutuo y de la justa retribución que deben prevalecer en la sociedad y dirigir las instancias superiores del hombre» [1827].

Por último, como final de esta introducción al tema, creo que no estará de más subrayar sintéticamente sin perjuicio de su desarrollo posterior, frente al olvido y desconocimiento de que ha sido objeto, el interés e importancia, aun en un plano estrictamente económico, del pensamiento de la escolástica sobre el orden económico, no sólo por su influencia en la misma economía «clásica», ya indicada (pág. 98), sino también por su actualidad dada la nueva orientación humana de esta disciplina propugnada por importantes economistas de nuestro tiempo. Como nota R. de Roover [119], «el descuido de la escolástica —y no ha sido realizado algún esfuerzo para remediarlo— no debería cegarnos respecto a la magnitud de sus realizaciones».

## 1. Comunidad de bienes y posesión particular

### *Antes de Santo Tomás*

En el *Decreto* de Graciano se hallan sobre la comunidad de bienes y la apropiación particular de la escolástica dos pasajes fundamentales. En el primero recoge el famoso texto de San Agustín (trat. 6 sobre el *Evangelio de San Juan,* núms. 25 y 26) sobre el derecho divino y el humano y las posesiones de los donantistas, y con base en una interpretación extensiva del mismo, en la doctrina de Platón, a quien cita expresamente, y en el ejemplo de la comunidad de los primeros cristianos de Jerusalén, referida por los *Hechos de los Apóstoles* (4, 32-5), establece el principio de que por derecho natural «todas las cosas son comunes a todos (...), mas por derecho de las costumbre o de las constituciones esto es mío, aquello de otro».

El segundo texto está constituido por el pasaje de las llamadas *Decretales,* del Papa San Clemente Romano, atribuidas falsamente al mismo según se ha indicado, en el que se afirma (*Decretal* núm. 5), que «el uso de las cosas que hay en este mundo debió

---

[119] R. Roover: Artículo cit. en núm. 72, pág. 185.

ser común para todos los hombres, pero, a causa de la iniquidad, uno dice que es suyo esto y otro aquello y de este modo se hizo la división entre los mortales». Es interesante advertir que el principio expuesto y estos textos son citados por Graciano en relación a dos cuestiones de su decreto que no se refieren directamente a la comunidad de bienes en general y a la propiedad privada, sino, el primero, a la diferencia entre el derecho natural y la costumbre y las constituciones (p. 1, dist. 8, c. 1) y el segundo a la obligación para «todos los clérigos de observar la vida común» (p. 2, c. 12, cuestión 1, canon 2).

A pesar de ello se contiene aquí fundamentalmente la teoría de Graciano sobre el origen y naturaleza de la propiedad, que, según Carlyle, R. W. y A. J. «representan la tradición general de los canonistas» [120], y estas ideas, si bien es de notar que son más citadas y su influencia parece más clara en la segunda escolástica y en la primera, sólo a partir de *Duns Scoto,* se hallan a la base de los dos principios alrededor de los cuales gira la concepción de la comunidad de bienes y la posesión en los escolásticos, salvo Santo Tomás, a saber:

1.° Que la comunidad de bienes es de derecho natural, mientras que la división de los mismos es de derecho positivo.

2.° Que el fundamento de la posesión privada es la iniquidad o el pecado, es decir, la malicia humana, correspondiendo, por tanto, al actual estado de naturaleza caída o corrompida, mientras que la comunidad de bienes pertenece al estado original de naturaleza íntegra.

Alejandro de Hales, en su *Suma Teológica* (p. 3, c. 27, miembro 3, art. 3) ya se plantea con toda plenitud formal escolástica esta cuestión de la comunidad y la división de bienes que vengo analizando. La solución de Hales a la antinomia implicada en esta cuestión, que tanto preocupó a los escolásticos, es curiosa por lo poco frecuente en la escuela. En ella se refleja la discriminación entre los preceptos de la ley natural, típica de la escuela franciscana y radicalizada después por Scoto y Occam.

Parte de la distinción de tres diferentes modos de preceptuar algo la ley natural, como debido o necesario, como bueno y como justo. En relación al primer modo, Hales estima que la ley natural determina que todas las cosas sean comunes en estado de necesidad —adviértase que no dice extrema— porque todas se deben

---

[120] R. W. y J. A. CARLYLE: *A History of mediaeval political Theory in the West.* Volumen 2, 3.ª ed., London, 1950, pág. 137.

comunicar entonces. En cuanto al segundo modo, Hales utiliza la distinción antes aludida entre los estados de naturaleza íntegra y caída y su conclusión se puede calificar de ecléctica, ya que viene a colocar a un mismo nivel la comunidad y la división de bienes. Ambas son preceptuadas como algo bueno, que aquí, sin duda, tiene el sentido de conveniente, por la ley natural: la primera en el estado de inocencia, y la segunda, en el de naturaleza corrompida. El clasificar ambas instituciones en la categoría de lo conveniente o de lo útil implica, en último término, el relativizar ambas instituciones, es decir —posición muy correcta a mi juicio—, el quitarles todo carácter de necesidad absoluta y obligatoriedad. Por último, la ley natural dicta como justo, adjetivo al que parece dar aquí el sentido de legal y equitativo, que algunas cosas no son apropiables, como el aire, el mar y las costas, y que otras lo sean y se concedan al primer ocupante, si no son de nadie.

Una solución a este problema, también en cierto modo ecléctica pero de sentido distinto, es la de San Alberto Magno, la cual gira igualmente alrededor de la distinción entre los dos estados. Según San Alberto Magno es a la vez de derecho natural que todas las cosas son comunes y que algo es propio [121]. Eran comunes en el estado en que no existía rapiña ni usurpación, pero en aquel en que existen éstas, «no es contra el derecho natural tener lo propio», para la provisión de los de uno y de los pobres. En esta última frase, San Alberto matiza la conclusión anterior de ser de derecho natural el poseer lo propio dándola sentido no positivo o preceptivo, sino negativo, en cuanto no se trata de algo mandado, sino de algo no prohibido por el derecho natural.

La posición de San Buenaventura, discípulo y hermano de Orden de Alejandro de Hales, es similar a la anterior de San Alberto Magno. Escuetamente, en sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (lib. 2, dist. 44, art. 2, núm. 4) afirma que «Dios sea honrado lo dicta la naturaleza en todo estado de la misma, que todas las cosas sean comunes lo dicta la naturaleza según el estado de naturaleza íntegra y que algo sea propio lo dicta la naturaleza en el estado de naturaleza caída para remover las luchas y pleitos».

Es de advertir también dos cosas: la primera que habla de naturaleza que no es exactamente lo mismo que derecho natural, y la segunda que justifica la propiedad en el estado de naturaleza caída por su utilidad o conveniencia (en esto viene a coincidir con Ale-

---

[121] Este texto corresponde al Tratado inédito de *De Bono* de la *Summa de Creaturis*, de S. Alberto Magno, publicado por O. Lottin, en su trabajo *Le Droit Naturel chez S. Thomas et ses predeceseurs.* «Ephemerides Theologiques Lovanienses», año 1925, que lo ha tomado a su vez del manuscrito 603 de la Biblioteca Real de Bruselas, f. 8.

jandro de Hales) para evitar contiendas y pleitos, y por eso no se puede afirmar que considere la posesión privada en el segundo estado del hombre, como de derecho natural, en el sentido de algo necesario y exigido por la misma naturaleza humana en sí.

A pesar de sus matices, se advierte claramente en las tres concepciones las dos ideas fundamentales antes indicadas de la distinción entre los dos estados del género humano y la relación de la posesión privada con el estado actual de pecado de la humanidad. Otra cosa ocurre con Santo Tomás de Aquino. El Doctor Angélico, en esta cuestión como en otras muchas, logra una profunda síntesis entre la concepción cristiana y el pensamiento aristotélico, en la que sin refutar ni oponerse directamente a las ideas anteriores las supera plenamente.

### *Comunidad y posesión privada en Santo Tomás*

En primer lugar, Santo Tomás «desidealiza» la comunidad de bienes en el pensamiento escolástico en un triple sentido:

a) Porque explica la comunidad de bienes practicada por la Iglesia de Jerusalén en los primeros tiempos del cristianismo, respecto de la cual observa que al fundarse en la venta de las posesiones no podría ser de larga duración, no por la opinión de su bondad en sí o de ser más acorde con el cristianismo y la perfección de la naturaleza humana, sino en el hecho plausible dado el sistema adoptado de la venta de todo, de que los Apóstoles previeron «por el Espíritu Santo que no habían de permanecer por mucho tiempo en aquella ciudad, ya por las persecuciones que habían de sufrir por parte de los judíos, ya por la inminente destrucción de la ciudad y de sus habitantes; por lo cual no fue preciso proveer a los fieles sino por poco tiempo, de aquí que al dispersarse entre los gentiles, en medio de los cuales había de afirmarse y perdurar la Iglesia, no se lee que establecieran este género de vida» (*Suma contra los Gentiles*, lib. 3, cap. 135).

b) Porque no se pronuncia expresa y claramente a favor de la existencia de la comunidad de bienes en el estado de inocencia. Sólo alude a este problema en la *Suma Teológica* (1, q. 98, a. 2, ad. 2) para hacer notar que la multiplicación de los hombres por generación en dicho estado, no hubiese representado una dificultad para la existencia de la comunidad de bienes en el mismo, pues cada hombre «hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia».

c) Porque interpreta con su famosa teoría de la comunidad negativa de bienes, que Janet califica de muy justa, y opina que, dado este sentido, «si hay razones para que la propiedad exista,

ésta es legítima» [122], el principio de que por derecho natural todo es común, que recoge sin citar expresamente a Graciano en la dificultad primera del art. 2, q. 66, de la *Secunda Secundae,* dificultad a la que responde diciendo que «la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deben ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente la propiedad de las posesiones no es contraria a derecho natural, sino que se la sobreañade por conclusión de la razón humana [277].

En segundo lugar, Santo Tomás no funda la necesidad de la posesión privada en la iniquidad como Graciano, o en la rapiña y usurpación, como San Alberto, ni tampoco en las contiendas y pleitos, como San Buenaventura, sino que sintetizando y ordenando magistralmente las ideas de Aristóteles en la *Política,* lib. 2, cap. 2, la basa, sin hacer alusión directa alguna al estado de pecado, en los tres hechos conocidos, derivados de la observación natural de la vida humana, siguientes: primero, mayor solicitud en la gestión de lo propio; mayor orden en la administración cuando a cada uno incumbe la gestión de sus propios intereses, y tercero porque el estado de paz se conserva mejor en este caso cuando cada uno está conforme con lo suyo (2-2, q. 66, a. 2). Esto significa una relativización sociológica del régimen de posesión de bienes al hacer depender su necesidad, sin más, de circunstancias sociales, variables como tales, mientras que en Graciano y los que basan dicho régimen en la iniquidad o en el estado de naturaleza con ella se trataría de una relativización, mucho más permanente al basarse en la condición actual de pecado de la humanidad.

En tercer lugar, el *Aquinas* desarrolla la inicial dicotomía de Graciano: comunidad de bienes-derecho natural y posesión privada-derecho positivo, que, en cierto modo, subsiste también en Alejandro de Hales, San Alberto y San Buenaventura, elaborando una teoría de la posesión mucho más compleja, en la que ésta pasa a ser un concepto analógico, donde se podría distinguir el siguiente orden graduado de formas o variantes de más a menos fundamentales.

1. El dominio divino, «principal y plenario», sobre todas las criaturas, reconocido unánimemente por la patrística, al que Santo Tomás se refiere especialmente en la *Suma Teológica,* 2-2, q. 103,

---

[122] P. JANET: *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes,* vol. 1, París, 1858, pág. 325.

a. 3. En él se halla comprendido todo dominio del hombre, que considera como una participación de aquél al decir que «homo autem participat quendam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquen hominem vel super aliquam criaturam», si bien es interesante fijarse en el matiz de que no se trata de una participación propia, sino de una cierta semejanza de participación.

2. El dominio natural de todos los hombres sobre las cosas creadas. Esta modalidad del dominio se encuentra reconocida en Santo Tomás, con relación a los animales, en la *Suma Teológica* (1, q. 96, a. 1), donde lo funda en razones que son extensibles también a los demás seres, excepto la tercera. Estas son: el orden natural de la creación, donde las cosas menos perfectas están sometidas a las más perfectas; el orden de la providencia divina, que gobierna lo inferior por lo superior, y, en cuanto a los animales particularmente, la dependencia y subordinación de la prudencia particular de los animales de la universal del hombre. Por último, también alude como fundamento de este dominio (2-2, q. 66, a. 1) al destino de los seres creados, «hechos para el hombre», según se expresa positivamente en el *Génesis* (1, 26). En todo esto se supone la superioridad natural del hombre como ser inteligente y libre, creado a imagen y semejanza de Dios. Este dominio propio de la naturaleza humana representa la concreción de la participación del hombre en el dominio divino y como se deriva de lo anterior es un poder participado y limitado.

3. El derecho natural del hombre al uso de los bienes creados. Este derecho, derivado del anterior y consecuencia suya, a diferencia de aquel que tiene un carácter general, en cuanto común a la naturaleza humana y extensivo a todos los seres creados, ofrece un sentido individual al ser propio de cada hombre, y concreto al referirse a los bienes de uso necesarios, y consiste, con palabras de Pío XII, quien fue el primero que lo formuló expresamente en que «todo hombre, por ser viviente, dotado de razón, tiene efectivamente el derecho natural y fundamental de usar de los bienes creados, quedando, eso sí, a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el regular más particularmente su actuación práctica» [123].

En Santo Tomás, esta forma del dominio humano se puede ver enunciada, como señala P. Bigo [124] en la *Suma Teológica* (2-2, q. 66,

---

[123] Pío XII: *Radiomensaje con motivo del L aniversario de la «Rerum Novarum»*. Doctrina Pontificia. «Documentos Sociales», B.A.C., pág. 956, núm. 13.

[124] P. Bigo: *Doctrina social de la Iglesia.* «Iglesia y mundo en diálogo». Barcelona, 1967, págs. 52 y 51, respectivamente.

a. 1), donde dice que «las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente, y con este razonamiento prueba Aristóteles que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre».

Aunque en este lugar mezcla este derecho con ideas más propias del dominio natural universal, al que se acaba de aludir, es claro que enuncia expresamente el derecho del hombre al uso de las cosas exteriores, derecho que al tener por objeto propio el uso, comporta un sentido individual, en cuanto el uso en los hombres es preferentemente individual.

Pero no sólo se halla reconocido por el Doctor Angélico este derecho, sino que, en otros lugares, formula tanto su condición necesaria, como su prioridad en relación a la posesión privada, caracteres atribuidos ambos al mismo por Pío XII en el radiomensaje citado.

Respecto a su carácter necesario en la *Suma contra Gentiles*, escribe que «se ha de tener en cuenta que se debe razonar de un modo acerca de lo que pertenece a la necesidad de cada hombre y de otro acerca de lo que pertenece a la necesidad común. En efecto, las cosas necesarias a cada hombre, como son la comida y la bebida y cuanto pertenece al sustento individual, han de concederse a todos. De aquí que es necesario que todos coman y beban. Pero lo que es necesario a la sociedad no es menester que se conceda a todos, ni es tampoco posible» (lib. 3, cap. 136).

En cuanto a la prioridad indicada, la sanciona sin lugar a dudas, como dice (en 2-2, q. 66, a. 7), «ahora bien, según el orden natural instituido por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, su división y apropiación que procede del derecho humano, no ha de impedir que esas mismas cosas se atienda a las necesidades del hombre».

4. La posesión privada. Hasta aquí Santo Tomás sólo ha justificado ser natural al hombre, individualmente, el uso de las cosas exteriores, derecho que, en principio, se puede atender tanto en un régimen de bienes en que todo sea común, y de ello cada uno tome lo necesario, para su uso, como en un régimen donde se admita la posesión privada de bienes, por medio de la cual cada uno atienda particularmente a sus necesidades. Por ello, en el artículo siguiente

al que establece el derecho al uso, se plantea la cuestión de si es lícito poseer algo como propio. Adviértase que Santo Tomás, como los Santos Padres en general y los restantes escolásticos, no utilizan normalmente el término propiedad privada, quizá por considerar incompatible su sentido absolutista, con la concepción cristiana de la posesión de los bienes económicos, incompatibilidad que, por ejemplo, expresa tajantemente Erasmo cuando dice: «Considera siempre como paradojas del verdadero cristianismo las siguientes: que no piense ningún cristiano que ha nacido para sí, ni quiera vivir para él mismo, sino todo lo que tiene, o es, todo esto no lo atribuya a sí, sino ofrezca lo recibido a Dios autor: estime que todos sus bienes son comunes a todos. La caridad cristiana no reconoce la propiedad —*propietatem christiana caritas non novit*—» (*Militis Christiani Enchiridion*, cap. 8, c. 5).

Santo Tomás distingue un doble poder del hombre sobre las cosas exteriores: primero la *potestas procurandi et dispensadi* [125], que se debe traducir por *potestas* de gestión y distribución, y no de gestión y disposición, como se hace frecuentemente, y segundo la facultad del uso de aquéllas, que no es otra cosa que el derecho natural del uso de ellas de que se ocupa en el artículo anterior a esta cuestión, del que nos acabamos de ocupar. La respuesta que da a la cuestión propuesta se ajusta a esta distinción: sólo declara expresamente que es lícito poseer cosas como propias en cuanto a la facultad de gestión y distribución, pero no hace tal declaración en relación al uso, sino que, a este respecto, recuerda, por el contrario, el destino o uso común de las mismas, que impide que el individuo pueda atribuirse un uso exclusivo sobre ellas y le obliga a dedicarlas a su uso o al de los demás según lo exijan las necesidades respectivas.

La posesión, pues, en sí, no es, según Santo Tomás, un uso, propio, exclusivo y privado, sino un poder propio, personal, de gestión y distribución, es decir, una administración en orden al uso común y por ello, en sentido jurídico, más una posesión que una verdadera propiedad. De aquí que la posición del *Aquinas* sintetice maravillosamente lo esencial de la idea de la tradición patrística sobre la posesión de bienes, en cuanto que la posesión privada de los bienes económicos sea una administración es el principio fundamental de los Santos Padres sobre ellos, sostenida unánimemente por todos y repetida incansablemente por ellos, así como la idea de la obligación de la comunicación de su disfrute o del uso común, de tal

---

[125] Cfr. sobre el sentido de estos términos el trabajo de C. Spicq, *Notes de Lexicographie philosophique Potestas procurandi et dispensandi, Sto Tomás*, II-II, q. 66, a. 2. «Revue de Sciences Philosoph. et Théolog.», 23, 1965, págs. 82-93.

modo que llegan a hacer depender, San Agustín y San Juan Crisóstomo particularmente, la justicia de tal posesión del uso que de la misma se haga.

En este mismo sentido, P. Bigo, en su obra antes citada, dice que «la propiedad (en Santo Tomás) se define como un poder. No puede definirse como un uso, porque las cosas quedan comunes en cuanto al uso, y desde este punto de vista no pueden poseerse en forma propia. Santo Tomás no consiente en definir la propiedad como la afectación de una cosa al uso de su propietario. Para él, la propiedad no es afectación, sino responsabilidad. La aplicación de una cosa al uso privado sólo podrá efectuarse mediante una decisión del propietario basada en un juicio distributivo» [126].

No se encuentra en Santo Tomás, ni tampoco en la escolástica y los Padres de la Iglesia, explícita, la distinción tan importante entre posesión privada de los bienes de uso y de los medios de producción. Sin embargo, parece claro que la doctrina de Santo Tomás expuesta se refiere también a estos últimos. Es a ellos a los que se aplica propiamente la potestad de gestión y las razones de mayor solicitud en la gestión y orden en la administración con las que justifica la necesidad para el hombre de la posesión privada.

No obstante lo expuesto, aún queda en pie sin resolver la cuestión planteada por Graciano al calificar la posesión privada como de derecho positivo. Para Santo Tomás, ¿aquélla es de derecho natural o positivo? También en este punto, el Santo evita la dicotomía de Graciano y sus predecesores y no aborda directamente la cuestión. Sin embargo, declara formalmente que «la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo», si bien a continuación confirma la matización de su pensamiento que supone el adverbio *magis*, concluyendo que «la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural» (2-2, q. 66, a. 2, ad. 1), en lo que coincide, según vimos, con San Alberto, «sino que se le sobreañade por conclusión de la razón humana». Parece, pues, que, según este texto, la propiedad de las posesiones, entendida como él la entiende en todo este artículo, o sea, como poder de gestión y distribución y no como uso exclusivo, no es de derecho natural, sino de derecho intermedio entre éste y el positivo, al que se encuentra próximo pero al que no es asimilable totalmente, sobreañadiéndose al derecho natural por conclusión de la razón humana y que algunos han calificado, sin duda no muy acertadamente, de derecho natural secundario [127].

Desde luego parece claro que no da gran importancia a esta

---

[126] P. Bigo: *Doctrina social de la Iglesia.* «Iglesia y mundo en diálogo». Barcelona, 1967, págs. 52 y 51, respectivamente.

[127] Vid. P. T. Urdanoz: Introducción a la cuestión 66 de la II-II en la edición bilingüe de la *Suma Teológica* de la B.A.C., pág. 482.

cuestión, pues si alude a ella es incidentalmente para resolver objeciones y para poner ejemplos del sentido de las diferentes categorías de derecho que reconoce. Si no la afronta directamente es quizá también porque creía que no podía darse una solución tajante.

Por otra parte hay que tener en cuenta que en este artículo 2 de la cuestión 66 se refiere como se ha indicado a la posesión como «potestad de gestión y distribución», y que la posesión de bienes es en Santo Tomás un concepto general analógico, que comprende varias especies. Por eso hay que congujar la doctrina de este artículo, en relación al derecho natural y la posesión, con la del artículo 1 de la misma cuestión, en la que se pronuncia a favor de que «es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores», entendida ésta como facultad de usar de ellos mediante la «razón y la voluntad en propia utilidad». Este derecho, según he indicado antes, aunque tenga, en principio, un sentido genérico, también presenta un alcance individual claro, en cuanto el uso humano, en general, es individual conforme se deriva de la expresión «propia utilidad».

En realidad, a mi juicio, a este problema de la posesión y el derecho natural en Santo Tomás hay que darle una solución matizada y flexible, según las diversas especies de propiedad. Por ello estimo se puede concluir que, según el espíritu de Santo Tomás, puede haber una posesión particular, incluso sobre los bienes de producción a escala humana [128] que sea derecho fundamental del hombre como la que está ligada al espacio vital o base de subsistencia, es decir, al derecho natural al uso de los bienes creados, de una persona. Es a ésta a la que se refiere Aristóteles cuando dice, en el lugar citado precisamente por Santo Tomás en el a.1 de la cuestión 66, que estoy analizando, para confirmar que la posesión de bienes exteriores es natural al hombre: «la propiedad de esta clase (la que constituye el medio de vida de un hombre, conforme manifiesta claramente en las frases anteriores a este texto), pues, parece haber sido dada por la misma Naturaleza a todos, tan inmediatamente como su generación, e igual una vez han alcanzado la madurez» (*Política*, lib. 1, cap. 3).

Asimismo, puede haber una posesión particular que no va contra el derecho natural, es decir, la entendida, según Santo Tomás, como poder de gestión y distribución, porque el derecho natural, según él, en este caso no impone positivamente ni el régimen de comunidad de bienes, ni, por tanto, tampoco, el de división. Y puede, por último, *a sensu contrario*, existir una posesión particular que vaya contra el derecho natural, en cuanto suponga una lesión al derecho

---

[128] En este sentido creo que hay que entender precisamente la afirmación de la Doctrina social de los Pontífices modernos que declara la propiedad privada de derecho natural. Sobre esta concepción se puede consultar mi trabajo *La propiedad privada en la Doctrina social de la Iglesia*, C.S.I.C., Madrid, 1967.

natural al uso de los bienes económicos que tienen los demás hombres, especialmente los necesitados, es decir, cuando comporte un dominio y uso exclusivos, como ocurre sin duda, por lo general, en el sistema capitalista moderno, de bienes excesivos en relación a las necesidades propias.

La significación de Santo Tomás en la concepción cristiana de la posesión particular consiste, pues, en síntesis en que con una intuición genial llega especulativamente a una construcción teórica de la misma que recoge sustancialmente la esencia de la tradición patrística, liberando de este modo a dicha concepción del equívoco introducido en la misma por Graciano con su vinculación de la comunidad de bienes al estado de inocencia y al derecho natural y la división de las posesiones al derecho positivo y al estado de pecado, que él creía fundarse en el sentir de los Santos Padres.

Esta interpretación se puede decir que es claramente errónea:

1.° Por los textos en que se funda: uno de ellos es, sin duda alguna, apócrifo, el de la Decretal 5 y de San Clemente Romano, y otro, el de San Agustín, fue mal entendido, pues parece evidente que en el mismo no pretende sentar una doctrina sobre la propiedad, sino que arguye en relación a una cuestión jurídica práctica y concreta, derivada de las protestas de los donatistas por la confiscación de bienes de que habían sido objeto en aplicación de las leyes imperiales, y

2.° Porque, en realidad, y a pesar de la opinión corriente que todavía perdura, el examen conjunto de los textos y documentos de los Santos Padres sobre la posesión muestra que sólo hay algún indicio leve y no claro de las vinculaciones indicadas y que en la inmensa mayoría de ellos no se encuentra rastro expreso de la misma.

Sin embargo, lo curioso es que, a pesar de la autoridad de Santo Tomás, su teoría de la posesión particular no se impuso en los escolásticos que le siguieron, tanto en la escuela franciscana, lo que no es extraño dado sus divergencias con él, como en la segunda escolástica, que precisamente se distingue por su adhesión y fidelidad a Santo Tomás, sino que, por el contrario, la concepción de todos los autores que le siguieron vuelve a inscribirse sustancialmente dentro del esquema trazado por Graciano, claro es con diversas variantes y matices, que examinaremos después, lo que demuestra lo arraigado que estaba dicho esquema en esta época y acaso se explique también porque Santo Tomás no refutó ni criticó dicha concepción, lo que no podía hacer, pues entonces no se conocía la falsedad del texto indicado ni se advirtió el error de interpretación.

*Comunidad y posesión privada después de Santo Tomás*

Duns Scoto se apoya decidida y explícitamente en el esquema aludido de Graciano, cuyos dos textos básicos cita por el *Decreto* de éste, como fundamento también de la concepción que sostiene (In. 4 *Sententiarum,* dist. 15, q. 2). Las particularidades más salientes que se hallan en él consisten en que para justificar la pérdida de vigencia del precepto de la ley natural o divina de la comunidad de bienes en el estado de inocencia, supone su revocación por Dios después del pecado original; y segunda, que estima que revocado dicho precepto, Dios no impuso en su lugar la división de bienes, sino que únicamente dejó en libertad o dio licencia a los hombres para instaurarla, lo que se realizó por ley positiva de los mismos. Aquí resalta el voluntarismo de Scoto tanto en la revocación por Dios de la primera ley natural como en el carácter totalmente convencional que da a la propiedad.

Después de él es interesante referirse a Raimundo Lulio, quien, aunque no aborda esta cuestión escolásticamente se hallan en sus escritos ideas interesantes al respecto. En su libro *La Contemplación de Dios* (cap. 142), al tratar de «cómo es el hombre», le considera naturalmente codicioso y avariento y en armonía con esta concepción sitúa en la codicia y avaricia el origen de la propiedad privada, ya que ambas son, nos dice, «las que han destruido y desordenado todo el mundo, pues Tú has dado, Señor, los tesoros y los bienes temporales a los hombres en general, para que todos vivieran de ellos y fueran suficientes a todos, y unos con ellos ayudaran y vivificaran a otros, pero la codicia y la envidia *fecerunt devenire bona temporalia in specialitatem et ea deviarunt a generalitate.*

También Occam se apoya en el repetido esquema, pero modificándolo al desdoblar el estado de pecado en dos: uno antes y otro después de la apropiación individual. En el primer estado, el dominio era común; en el segundo, llegan por dictamen de la razón natural a la necesidad de la propiedad privada, y en el tercero, adoptada ésta, se convierte para Occam, en armonía con su individualismo y liberalismo, en un derecho tan absoluto, conforme afirma Lagarde [129], como un precepto moral. En este sentido, al absolutizar la posesión privada, Occam es, pues, también, el precursor del pensamiento secular moderno sobre este punto, que se va fraguando a partir del Renacimiento y culmina en Locke.

Para terminar la primera escolástica, señalaremos, por último, que San Antonio de Florencia, a pesar de su tomismo, bebe en las fuentes de Graciano y se ajusta en un todo a su esquema sin particularidades dignas de mención. Para él, igualmente, la comuni-

---

[129] G. DE LAGARDE: *Ob. cit.*, vol. 6, pág. 181.

dad de bienes era de derecho natural antes de la caída y la división fue introducida después por derecho humano.

### *Posición del humanismo renacentista*

Después de la primera escolástica y antes de su resurgimiento en la llamada segunda, se produce en Europa, como es sabido, el movimiento representado por el humanismo renacentista, movimiento que tiene como iniciadores y principales representantes en sus comienzos a Erasmo, Luis Vives y Tomás Moro, los tres, sobre todo los dos últimos, católicos fervientes y de acción, e incluso Tomás Moro declarado santo y mártir por la Iglesia.

El humanismo renacentista representa en general una reacción sobre todo contra el método y la forma bárbara de la escolástica decadente y se concreta en una vuelta a la antigüedad clásica griega y romana y, dentro de la época cristiana, a los Santos Padres, de aquí que su análisis de los temas sociales, en este caso de la propiedad, si bien pierde acaso rigor, se aparte decididamente del seco y rígido tratamiento especulativo típico de los escolásticos, y adquiere de nuevo la frescura, el vigor y el valor vital propios de los escritos de los Santos Padres, el eco de los cuales se oye resonar de nuevo, sobre todo en los escritos de Erasmo y Vives.

Por ejemplo, la crítica que hace Erasmo, el padre y principal representante del movimiento, del abuso de la posesión particular en su obra *Enquiridion del militante cristiano,* cap. 8, c. 5, en la que trata de modo particular de la conducta social de los cristianos, de la unidad e igualdad que deben reinan entre ellos, no es menos aguda y mordaz que la de San Basilio, por ejemplo, o cualquiera de los otros grandes Santos Padres. Ofrece una clara analogía con algunos pasajes de éstos, el siguiente textos de Erasmo, procedente de la obra y lugar indicados: «Me tocó mi hacienda en Venecia; la poseo por derecho, no fraudulentamente. ¿Por qué no he de usar y abusar de ella a mi arbitrio? ¿Por qué he de dar algo de ella a los que nada debo? La disipe o la pierda, mío es lo que se consume, nada de otros se gasta. Tu miembro se enfurece por falta de alimento y tú eruptas carnes de perdices. El hermano tiembla de frío, y a ti se te estropean los vestidos por la polilla y la putrefacción (caries). Pierdes en el juego de azar mil áureos en una noche, mientras entretanto alguna doncella prostituye su castidad y parece un alma por la cual dio Cristo su vida. Dirás tú, ¿qué importa esto a mi alma? Tú dices: Lo que es mío lo uso como quiero. ¿Y después con estos sentimientos te creerás cristiano, tú que ni siquiera eres hombre?» [747].

Los términos de este fuerte texto implican, de modo similar, sin duda, a como ocurre en los Santos Padres, la denuncia

de la injusticia que supone el abuso y despilfarro de los bienes que el rico posee como administrador y no como dueño en orden al uso común y al servicio de los demás. Este sentido aparece claro en la misma obra y lugar de ella, un poco después del texto anterior, donde escribe Erasmo: «En lo que eres superior en esto ponte debajo más y más, de modo que sirvas a todos en caridad (...). Tanto más debes al hermano cuanto más se te ha entregado. Si eres rico, recuerda que eres administrador, no dueño, y mira con solicitud el modo de tratar los usos comunes. ¿Creías tú que sólo está prohibida la propiedad y prescrita la pobreza a los monjes? Te equivocas; las dos atañen a los cristianos. La ley te castiga si quitas lo ajeno, no te castiga si sustrayeses lo tuyo a tu hermano necesitado, pero ambas cosas las castigará Cristo» [750]. De Erasmo es también esta frase lapidaria, ya citada, en la que considera como una de las paradojas del verdadero cristianismo, «que la caridad cristiana no reconoce la propiedad» (*Propietatem cristiana charitas non novit*), y que sin duda tiene el sentido actualísimo de que la posesión entendida y practicada de modo exclusivo como lo era normalmente en su tiempo y sigue siéndolo, quizá de manera aumentada, en nuestros sistemas capitalistas, es una contradicción en relación a la caridad cristiana, y por tanto, al mismo cristianismo.

Podríamos citar también frases similares de las obras de Luis Vives, pero no lo haremos para no extendernos demasiado. En este sentido sólo indicaremos que J. María Serrano Serrano [130] niega que exista en las doctrinas vivistas sobre la posesión de una doctrina comunista, pero «salvada la propiedad», «pretende excitar a mayor perfección, a total caridad, utilizando, no lo negamos, frases fuertes, violentas, exageradas a veces», apelativo este último de exageración, también aplicado, otra nueva coincidencia, a las expresiones de los Santos Padres por algunos autores.

Expuesto lo anterior, creemos interesante destacar de modo particular respecto a Luis Vives, en su doctrina sobre la posesión y la comunidad de bienes, los tres puntos siguientes. El primero es la concisa afirmación que se halla en su *Comentario a la Oración dominical*: «Lo que hace dueño a uno no es el derecho de posesión, sino la necesidad del uso», es decir, lo que fundamenta la propiedad verdadera, en sentido estricto, es la necesidad del uso, y no el derecho de posesión que sólo consiste en un poder de gestión y administración en orden al uso necesario, fórmula que coincide esencialmente con la de Santo Tomás analizada en la página 195

---

[130] J. M. SERRANO SERRANO: *Doctrina de J. L. Vives sobre la propiedad y el trabajo y su repercusión en las instituciones sociales.* «Salmanticensis», 12, 1965, página 66.

que, según dijimos, compendia y recoge toda la tradición escolástica.

El segundo punto consiste en la exposición que realiza Vives en el capítulo 2. «Del socorro de los pobres» del origen de la propiedad y del dinero, en el que sin prescindir totalmente, como ocurre por ejemplo en Mariana del pecado original de Adán y Eva, dicha exposición supone implícitamente la admisión después de dicho pecado, de un cierto «estado de naturaleza», en el que «se conducían los hombres entre sí con la más hermosa de las concordias», hasta que «el añejo mal se apoderó de no pocos, de los unos con el deseo de sobrepujar, o, mejor, de oprimir a los otros, por disfrutar ellos, ociosos y temidos de los trabajos ajenos», desafuero nacido de «aquella ambición original de nuestros primeros padres, con la cual esperaron y presumieron para sí la divinidad» [792]. «Ya en este punto —continúa Vives— hubo que salir al paso de la pereza, de la arrogancia, de la indigencia humana, cuando por haberse multiplicado el humano linaje, los unos no tenían de qué sustentarse y los otros, holgazaneando, pedían el propio sustento a las fatigas ajenas. En resumen, comenzaron por distribuirse entre sí los ciudadanos, como era razón, los campos contiguos a las ciudades, acotando sus linderos, cuya intangibilidad fue consagrada por las leyes; y puesto que el trueque de unos productos por otros que estuvieran en uso en tiempos precedentes pareció cosa poco practicable, por público acuerdo se inventó el dinero como un distintivo que, garantizado por el crédito de la ciudad, sirviese a una para que cada cual recibiese del zapatero el calzado, del panadero el pan y del tejedor el lienzo.»

Una concepción similar sobre el origen de la vida social pero más amplia aparece también en la obra de Vives de *Concordia y Discordia,* lib. 4, cap. 12, donde dice que «al principio la naturaleza verificó en los hombres la unión que la malicia disolvió. Más tarde, los hombres buscaron algunas motivaciones para restablecer la unión entre los individuos humanos (...); pero acontecía que los mismo lazos que unían a los unos desunían a los otros» [947].

El tercero y último punto a destacar en Vives es la crítica que realiza de una forma de comunismo concreta, la defendida y que pretendían practicar el movimiento de los campesinos alemanes del año 1525, en su obra *De Communione rerum*..., ya aludida antes. En esta obra se opone en primer lugar la interpretación dada por aquéllos, como fundamento de su posición, a la comunidad de bienes en la Iglesia Apostólica, especialmente la de Jerusalén referida por los *Hechos de los Apóstoles*, destacando su carácter limitado a dicha Iglesia e incluso la índole voluntaria dentro de ella, del hecho de poner los bienes a los pies de los Apóstoles, el sentido espiritual en general de esta comunidad, en cuanto no implicaba que

ninguno poseyese cosa alguna sino que no lo decía ni se sentía como propietario [887] y su realización efectiva por el uso común [88]. Después de hecha esta refutación y concluir que «no ha sido impuesta ley», pasa o demostrar que no es realizable no sólo la comunidad de mujeres, a la que rechaza totalmente, sino también la de bienes que critica, por ser imposible e irreal la absoluta igualdad de las características corporales y espirituales de todos los hombres [899-900], por ser irrealizable la comunidad de los bienes de uso particular, tales como la habitación y los bienes familiares y personales de cada uno [902-7], por impedirla las pasiones de los hombres, salvo que se creasen hombres nuevos [909], por las diferencias humanas en la gestión y cuidado de los bienes [911] y en su ingenio [910], porque nadie querría trabajar [914], y en fin, por la conducta «de los que con tanto empuje y de manera tan brutal y malvada se proclamaban caudillos, autores, consejeros, promotores y maestros de dicho movimiento» [915].

En cuanto a Tomás Moro, su *Utopía*, también aludida en la página citada (27), no hay duda que representa, respecto a la propiedad, y en general a la vida social, la descripción de una forma de organización y funcionamiento de una comunidad ideal basada en la comunidad de bienes absoluta, tanto en cuanto a los bienes de producción como a los de consumo. El problema que plantea la *Utopía*, a nuestro juicio, es el de si este sistema de organización económica representa la propia convicción de Moro, o es sólo para él un criterio ideal, digno de atención, pero que en realidad no comparte.

Esta duda halla su fundamento en la misma obra, donde Moro, mientras que la defensa y exposición de la comunidad de bienes la realiza por persona figurada, opone al criterio de éste, que él «no podría vivir feliz en un régimen colectivista; ya que donde se obtienen las cosas sin esfuerzo todos dejan de trabajar». Se ha pretendido explicar esta objeción, como otras similares, que se podrían citar, en que vendrían a ser a modo de un subterfugio del mismo para evitar las dificultades políticas y religiosas que se podrían derivar para él de la exposición de un régimen semejante. Esta opinión es probable, aunque choque con la energía, firmeza y veracidad de un hombre que fue capaz de perder su vida antes que ceder en sus convicciones.

### *Teoría sobre el dominio en la segunda escolástica*

La teoría sobre la comunidad y la división de los bienes económicos de la segunda escolástica que, como indicamos, encaja más bien dentro del esquema de Graciano que del de Santo Tomás, del cual, por el contrario, diverge en algunos puntos, se caracteriza

en general por ser más desarrollada y amplia que la de la primera escolástica, hasta constituir, empezando por Vitoria, una verdadera teoría general del dominio. En ella, partiendo de un concepto general de éste que, como pone de relieve Ch. Munier [131], tiene su antecedente en Santo Tomás, y que significa no sólo el poder sobre las cosas sino también todo poder o autoridad sobre una persona, se limitan o restringen después principalmente a un estudio detallado del dominio sobre cosas o posesión de bienes económicos. Dado que un estudio particular de cada autor, supuesta la extensión citada con que tratan esta materia, resultaría muy pesado y engorroso y daría lugar a múltiples repeticiones, pues todos los autores coinciden en lo fundamental, opto por sistematizar los diversos puntos de teoría general del dominio sobre cosas de la segunda escolástica, desarrollándolos de modo que se pongan de manifiesto las peculiaridades más importantes e interesantes de cada uno de los autores. Los puntos que comprende dicha sistematización general son, a nuestro juicio, los siguientes: 1.° Definición; 2.° Clases; 3.° Dominio natural y derecho natural al uso de los bienes creados; 4.° Sujeto; 5.° Objeto; 6.° Estado de inocencia; 7.° Dominio sobre bienes económicos y pecado original; 8.° Origen de la división de bienes; 9.° Su fundamento moral-social; 10.° Su fundamento jurídico; 11.° Transmisión de la posesión privada; 12.° Facultades del poder público en relación a la posesión particular, y 13.° El uso común de la propiedad particular.

1.° Definición. Una de las definiciones más perfectas y conseguidas del dominio sobre las cosas, dentro de las comunes en la segunda escolástica, es la formulada por Soto en la *Relación sobre el Dominio,* cuando dice que «es la potestad o la facultad de apropiarse de alguna cosa para nuestro uso». El mismo declara expresamente que esta definición es buena porque «la potestad debe definirse por el acto o por el fin», y «el fin del dominio es el uso» [1150]. Esta definición es claro que tiene un sentido general y es aplicable a las diferentes clases de dominio sobre las cosas de que luego hablaremos, sin que, por tanto, constituya una definición estricta de la posesión particular. Sin embargo, Soto, después de la definición indicada caracteriza, también acertadamente y con precisión, el dominio «en el sentido de propiedad como contrapuesta al uso» [1151], al decir que en tal caso «el dominio se entiende como siendo potestad o derecho propio y no subdelegado ni dependiente de otro» [1151].

---

[131] CH. MOUNIER: *El concepto de «dominium» et «proprietas».* «Jus Canonicum», 2, 2, 1962, pág. 470.

2.° Sus clases.—Respecto a este punto, todos los escolásticos presuponen, bien explícitamente o implícitamente, el dominio eminente de Dios sobre todas las cosas y todos los hombres, tanto por derecho natural (creación) como por derecho divino (Sagradas Escrituras). Supuesto esto y limitándose al dominio de los hombres sobre las cosas, que es el que tratan específicamente, distinguen o se pueden distinguir, según ellos:

a) El dominio universal de los hombres concedido sobre todas las cosas a ellos por Dios, tanto según el derecho natural (superioridad, fin y uso o destino) como según el derecho divino (Génesis);

b) Un dominio natural, de carácter individual en relación al anterior, en cuanto a derecho de toda persona de usar de los bienes de este mundo para satisfacer sus necesidades, que en muchos de ellos aparece confundido con el anterior;

c) Un dominio divino-humano, es decir, concedido por Dios expresamente en algunos casos a hombres determinados, y

d) Un dominio humano, en cuanto creado u originado por los hombres y que Soto, a su vez, divide en dos [1167], uno derivado del derecho de gentes y otro adquirido por derecho civil.

3.° El dominio natural del hombre y su derecho al uso de los bienes creados. La distinción del dominio natural individual del dominio universal de todos los hombres aparece clara en Vitoria, aunque, sin embargo, parece ligarlo exclusivamente al «estado de naturaleza íntegra». «No sólo la universidad y comunidad humana, dice, tiene dominio sobre todas las cosas, sino también cualquier hombre en estado de naturaleza íntegra, es decir, «stando in solo jure naturale» era señor de todas las cosas creadas y podría usar y abusar de todas ellas», con la importante precisión que hace un poco después, «que no dañara a los otros hombres o a sí» [1024], si bien hay que tener en cuenta que esta vinculación es en cuanto al origen de dicho dominio natural y que implica su persistencia después de la caída. La noción de dominio natural tiene una importancia especial, porque confundida con ella se puede advertir claramente la idea moderna del derecho individual al uso de los bienes creados formulado por Pío XII. Esto resalta especialmente en Soto, quien dice que el «dominio natural es el que fluye, por así decirlo, de la misma naturaleza y es a ella, por sus principios, debido; por lo cual así como por sus principios naturales se debe al hombre el que sea risible, así, porque está compuesto de cuerpo corruptible, tiene el derecho a todo lo que se requiere para su conservación como sobre todas las criaturas

inferiores a él» (*Relección de Dominio,* núm. 13). Asimismo, en el Tratado *De Justitia et jure* (lib. 4, cuestión 1.ª, art. 1) afirma que el «título del dominio natural que el hombre tiene sobre la tierra recién creada es la vida natural, la cual no puede ser conservada sin ellos, razón por la cual Dios y la naturaleza dio al mundo, juntamente con el instinto de conservación, también el derecho de usar del alimento necesario». Es interesante subrayar que Alfonso de Castro subraya el carácter irrenunciable e inviolable de este derecho, según los escolásticos de su tiempo, en cuanto nadie «puede arrojar de sí el dominio natural, ni el juez puede privar al hombre del mismo» (*De Potestate Legis Poenalis,* lib. 2, cap. 3).

4.º Sujeto y carácter natural del dominio. Uno de los temas obligados de los teólogos-juristas al tratar el dominio es el sujeto. Discuten puntos acaso de poca importancia práctica, tales como si los animales irracionales pueden ser tales sujetos, y generalmente llegan a la conclusión de que no, aunque haya excepciones. Sin embargo, es en este apartado donde establecen por lo general que ni el pecado o el estado de gracia, ni la demencia e imbecilidad, y en general la rudeza de ingenio son condición del mismo, criterio éste que sí tiene gran interés práctico y que, por ejemplo, Vitoria sabe utilizar rectamente en su *Relección de Indiis,* 1.ª [núms. 1107 y sigs.], para establecer que los indios eran y siguieron siendo después de la llegada de los españoles verdaderos dueños y señores de sus bienes, independientemente de sus pecados incluso contra la naturaleza, sus cultos totémicos y su imbecilidad o falta de cultura y educación. Consecuencia clara también de la doctrina escolástica sobre esta materia es el carácter natural del dominio en el hombre, que ellos afirman frecuentemente, explícita o implícitamente, en cuanto derivado de su sola naturaleza racional o libre, hecha a imagen y semejanza de Dios, que corresponde a todo hombre por ser tal.

5.º Objeto.—Otro tema obligado como el anterior es el del objeto. El principal problema que les plantea este punto tiene en nuestro tiempo de la astronáutica interés especial, en cuanto precisamente se refiere al dominio por el hombre del cielo y los astros. La doctrina común en todos ellos es el dominio de los hombres sobre aquéllos en cuanto usan o pueden usar de los mismos. Quien lo trata con más extensión es Molina [núms. 1311 y sigs.]. Defiende el dominio en cuestión fundado en la concesión divina y en que «el hombre puede usar y disfrutar de los astros y de los cielos, en cuanto a su influencia y demás utilidades que de ellos recibe y para cuyo fin fueron creados», lo que no implica que el hombre, si tuviere o llegara a tener fuerza para destruirlos, le

fuera lícito esta acción, «porque ella cedería en perjuicio de los demás y en daño universal» [1313].

6.° Comunidad de bienes y dominio en estado de inocencia.—Siguiendo a Santo Tomás y, en gran parte también, por reacción contra la tesis de Scoto indicada, sobre la supuesta derogación del precepto de la ley natural de la comunidad de bienes en estado de inocencia, entienden esta comunidad en sentido negativo, e incluso admiten, por lo general, que en tal estado los hombres hubieran podido realizar la división de bienes, llegando incluso Vitoria a decir que tal división la hubiera hecho necesaria la multiplicación del género humano, pues de otro modo no hubiera podido vivir (Comentarios a la 2-2, q. 66, a. 2). Soto no se declara sobre esta posibilidad; en cambio sí lo hacen, en sentido también afirmativo, Molina y Suárez. De especial interés sobre este punto es la doctrina de Suárez mantenida en su obra *De opere sex dierum,* lib. 5, capítulo 7, núm. 17 [1459-61], quien distingue al efecto entre bienes muebles e inmuebles. Respecto de los primeros afirma [1459] «que están más sujetos a la división, pues por el hecho mismo de ser ocupados o tomados se hacen del que los ocupa», de donde deduce que su dominio «parece habría sido necesario también en el estado de inocencia. Porque quien recogiera frutos del árbol para comer, por ello mismo debería de adquirir un derecho peculiar sobre ellos para poder usar libremente de su dominio y para que no pudieran serle arrebatados contra su voluntad poseedora sin injusticia». En cuanto a los bienes inmuebles reconoce en principio que podría no haber sido necesaria tal posesión en dicho estado, pero matiza este principio general al admitir que «habrían podido los hombres en este estado trabajar la tierra y sembrar quizás alguna parte de ella. En consecuencia, continúa, hubiera sido lógico forzosamente que después que uno cultivara una parcela de tierra no pudiera ser privado por otra justamente de su uso y "cuasi posesión", porque así lo piden la razón natural y el orden conveniente». Esta última idea implica también claramente el reconocimiento incidental del trabajo como fundamento de la posesión de la tierra.

7.° Dominio y pecado original.—El pecado original, según nuestros tratadistas, no supuso, en primer lugar, la pérdida del dominio natural del hombre sobre las cosas. Esto lo declara expresamente Vitoria [1025] cuando establece la proposición de que «el hombre, por el pecado, no perdió aquel dominio, sino que todavía es dueño de todas las cosas. Se prueba porque, como todos afirman, por el pecado no se pierden los dones naturales». Esto confirma el carácter natural indicado del dominio en el hombre. Suárez lo ratifica expresamente al tratar explícitamente de este punto

cuando afirma que «el ser a imagen (de Dios) no es algo propio del estado de inocencia, sino que pertenece a la pura esencia y naturaleza del hombre; luego también aquella superioridad y dominio del hombre dada en su creación fue algo meramente natural, conexo a la pura naturaleza del hombre».

En segundo lugar, lo que sí dio lugar el pecado original es a la desaparición de las circunstancias morales que hacían necesaria o conveniente, según unos u otros, la comunidad de bienes en el estado de inocencia, y a la aparición, por el contrario, de las condiciones que hacían, al revés, muy conveniente la división de bienes.

En tercer lugar, según los teólogos juristas españoles, esta variación no implica de ninguna manera una variación del derecho natural. Esto que supone una cierta concepción historicista y mutable del derecho natural, no en sí sino por razón de las circunstancias, lo explica Molina del siguiente modo: «Hecha la división de las cosas, al dejar de ser común lo que antes lo era, deja también de ser contra el derecho natural la prohibición de usar las cosas de cada uno. Mas esto no sucede así porque se haya hecho una variación en el Derecho natural, que en sí no está sujeto a mutación ni variación, sino por la variación que tiene lugar en el objeto al advenir las circunstancias de que ya no es común lo que antes lo era...» [1330].

8.° Origen de la división de bienes.—El origen fundamental de la división de bienes se encuentra, pues, según la doctrina común de nuestros autores, en el pecado original. Pero ellos no se limitaron a establecer este principio, sino que, por el contrario, discutieron especulativamente el tiempo y la forma en que se produjo tal división. Sobre estos puntos de carácter histórico, o más bien prehistórico, la diversidad de opiniones es acaso mayor de la acostumbrada y no tienen el carácter de conclusiones definitivas como en otros puntos, sino que, como en el caso de la forma de la división, se presentan diversas soluciones alternativas por las cuales pudo tener lugar. Por lo general, en cuanto al tiempo de la división, se inclinan a que se realizó inmediatamente después del pecado original (Soto) o «inmediatamente después que Adán tuvo hijos capaces de usar de la razón», Vitoria [1042]. Respecto a la forma presentan, como hemos advertido, diversas alternativas. Estas alternativas son fundamentalmente tres, con diversas variantes y matices según los autores.

Siguiendo a Molina, por ejemplo [núms. 1335-7], pudo tener lugar primero por el poder paterno, ya de nuestro primer padre antes del Diluvio o de Noé después de aquél. En segundo lugar, pudo hacerse la división de las cosas al multiplicarse los hombres y elegir éstos un príncipe común que, mediante su autoridad, divi-

diera los bienes, hasta entonces comunes. En tercer lugar, pudo hacerse por el consentimiento común de los hombres [1335], como ocurrió en el caso de Abraham y Lot. Vitoria se ocupa no sólo de la forma, podríamos decir «política», de la división de bienes, o sea de la autoridad que llevó a efecto, sino también de la forma material, y a este respecto, dice, se realizó bien asignando ciertos territorios a unos y otros, de modo que unos marcharan hacia Occidente y otros hacia Oriente, o bien tuvo lugar por cierto convenio interpretativo o de «consensus» social, de manera que «empezaron unos a cultivar ciertas tierras y otros otras, de tal modo que uno que veía que otro tenía ciertas tierras no pretendía tomarlas, sino que ocupaba otras» [1040].

9.° Fundamento moral-social de la división de bienes.—La razón moral-social esencial de la división de que se trata es, en general, la corrupción de la naturaleza humana derivada del pecado original, que según unos la hizo necesaria y según otros, muy conveniente. Más concretamente, Soto, por ejemplo, dice, en primer lugar, que «dos vicios humanos son los que la hicieron necesaria: «la pereza y la ambición» [1177]. En segundo lugar se refiere al «orden de la república que es preciso conservar con decoro» y exige diversos estados y condiciones de los hombres, «de tal modo que si todo fuese común, todos rechazarían los puestos más bajos y penosos» [1177]. La tercera y última razón que aduce consiste en que «la comunidad de bienes desterraría la virtud de la generosidad, que es uno de los mejores ornamentos de la república» [1177]. Argumentos similares a estos últimos aparecen dentro de los Padres de la Iglesia Clemente de Alejandría y Teodoreto de Ciro.

Soto, además, se da cuenta de que la división de bienes tiene también sus inconvenientes morales y sociales, pero responde a esta dificultad diciendo «que no es necesario a la equidad de la ley que ésta alcance con toda perfección sus fines, sino que es suficiente que sea lo más conveniente para lograrlos» [1179].

Por último, es interesante anotar que tanto Soto como Molina y Lessio interpretan el término «iniquitatem» del conocido y citado texto de la falsa Decretal 5 de San Clemente Romano, equiparándolo al «pecado original». Y así Lessio dice concretamente «que por la iniquidad de los hombres (en el sentido de pecado original, expresión ésta que tanto Soto como Molina utilizan expresamente) fue dada ocasión para que la recta razón prescribiera que debería ser hecha la división, aun cuando antes de la iniquidad (o pecado) eran comunes» [1549].

10.° Su fundamento jurídico.—En relación a este punto, aunque en general se puede suscribir la opinión corriente de que con-

sideran comúnmente la propiedad de derecho de gentes, el examen de algunos textos de los autores principales muestra mayor diversidad en sus concepciones, principalmente en cuanto a su idea de derecho de gentes en relación a la posesión de bienes que la que se puede advertir en otros de los puntos analizados anteriormente. Empezando con Vitoria, niega que la división de bienes fuera realizada por derecho natural, ni tampoco por derecho divino, para terminar afirmando escuetamente que «ha sido realizada por derecho humano» [1029], si bien se sobreentiende que se refiere al derecho de gentes, al que considera derecho humano, pues, como señala Brufau [132], para él «pertenece más al derecho positivo que al natural» y no al simple derecho civil.

Soto afirma ya expresamente que «la división de las cosas externas fue hecha por derecho de gentes» [1180], pero es preciso notar que, poco después de establecer esta proposición y continuando el estudio de este tema, define el derecho de gentes como «aquel que infiere la razón de cualquiera de principios dados» [1182], definición que parece acercar más el derecho de gentes al derecho natural que al positivo, en cuanto le contrapone en el mismo párrafo al derecho natural, que entiende en sentido muy riguroso como aquel que «no necesita ningún raciocinio».

Para Suárez la división de bienes se deriva igualmente del derecho de gentes [1282], pero en este mismo punto afirma «que el derecho de gentes no se refiere a principios evidentes ni a consecuencias necesarias, aunque sean tan convenientes y útiles a las sociedades humanas que no haya nación que no las admita». Se ve, pues, que esta noción acentúa más el carácter convencional y en cierto modo voluntario del derecho de gentes que la anterior de Soto.

En cuanto a Molina, por una parte, después de definir [1305] qué «derecho de gentes es el derecho humano del que usan todas o casi todas las gentes», afirma que «en primer lugar es de derecho de gentes la división de las cosas». En esta noción de derecho de gentes resalta el carácter clásico romano de la misma y, por tanto, su carácter convencional y humano. Sin embargo, posteriormente, al tratar del origen de la división del dominio, aunque ratifica que ésta tuvo lugar jurídicamente por derecho humano de gentes, se refiere a la opinión de Medina según la cual tal división sería de derecho natural en sentido lato, es decir, entendido «como todo lo que la luz natural del entendimiento juzga que debe hacerse», y si bien se opone a ella, distingue entre la obligación de hacer la división y la división misma. Esta, en absoluto, sólo pudo

---

[132] J. BRUFAU PRATS: *Ob. cit.*, en núm. 109, pág. 25.

tener lugar por derecho de gentes, mientras que admite que la primera «pudo ser de derecho natural al multiplicarse extraordinariamente los hombres y derivarse males gravísimos de no hacerse la división» [1132-3].

Por último, Suárez ratifica asimismo la tesis común del origen de la división de los campos o tierras y de las moradas y de los términos en el derecho de gentes, pero acerca más este derecho al natural al distinguirlo de éste como un derecho natural secundario que supone la institución de la sociedad humana [1519]. En este sentido, R. Brouillard [133] dice que en Suárez el derecho de gentes se sitúa entre el derecho positivo y el natural, pero se apoya más en éste y «queda muy próximo a él», como declara expresamente en el libro 2, *De Legibus*, 19, núm. 9 [1521].

Desde otro punto de vista, en el mismo tratado *De Legibus*, considera el reparto o propiedad de las cosas como de derecho natural, pero no preceptivo, sino «sólo permisivo» (lib. I, cap. 16, número 7 [1509], en cuanto que el derecho natural no lo prohíbe, ni siquiera, como vimos según Suárez, en estado de inocencia.

En relación estrecha con el fundamento de la división de bienes en el derecho de gentes se halla el problema de la derogación humana de la misma, pues es claro que si se deriva de aquél, entendido como un derecho del hombre fundado en último término en su voluntad, aunque sea en atención a circunstancias muy peculiares, no hay inconveniente teórico para que el hombre que estableció la división de bienes pueda abrogarla por motivos suficientes.

En concreto, por ejemplo, tanto Molina como Bañez y Suárez admiten la posibilidad de la abrogación humana del régimen de división de bienes. Molina (*De Justitia et Jure*, 5, 5) considera que sería pecado mortal por el daño que causaría, pero una vez realizada estima su validez. Bañez (*Decisiones de Justitia et Jure*, q. 57, a. 3) va más lejos y opina que no sólo sería válida sino, en algunas ocasiones, lícita. En cuanto a Suárez, partiendo de que es de derecho de gentes, que pueden mudar los hombres, es de parecer, más cautamente, que si una provincia usase del sistema de comunidad de bienes, no podría ser condenada por ello (*De Opere sex dierum*, 5, 7, núm. 17).

Otra consecuencia de la posición de los teólogos juristas sobre este punto es su teoría sobre la ocupación. Apartándose de la posición de San Isidro en las *Etimologías*, que la incluye expresamente dentro del derecho natural, y en armonía con su teoría ex-

---

[133] R. Brouillard: *Suárez*. «Dictionnaire de Théologie Catholique», vol. 14, 2, edición 1939.

puesta del origen jurídico de la división de bienes, la ocupación, según Vitoria y Soto, es también de derecho de gentes [1044 y 1184], y empezó a tener lugar después de hecha la división de las cosas, como declara expresamente Vitoria en el número citado [1044]. Incluso Vitoria extiende a los extranjeros, por derecho de gentes, el derecho a ocupar las cosas que no son de nadie en un país distinto del suyo, al declarar que «si existían entre los bárbaros cosas que eran comunes tanto a los ciudadanos como a los huéspedes, no es lícito a los bárbaros el prohibir a los españoles la comunicación y participación de estas cosas».

11.° Transmisión del dominio privado.—En este punto, y aquí pisamos ya más bien terreno del derecho positivo, siguiendo a Vitoria, de dos modos fundamentales tiene lugar para la segunda escolástica la transmisión del dominio privado, «una vez hecha la primera división o apropiación: la voluntad de dueño anterior y la voluntad de príncipe» [1046].

Este segundo modo, que se identifica con las funciones o facultades que corresponden al poder político, en el dominio privado será objeto de estudio separado a continuación. En cuanto al primer modo, Soto, por ejemplo, reconoce al dueño la «facultad de usarla con cualquier uso permitido por la ley, por ejemplo: donándola, vendiéndola, consumiéndola y enajenándola de cualquier modo», facultades que el derecho civil concreta en diferentes contratos e instituciones regulados por el mismo.

Dentro de estas facultades, aunque no mencionada expresamente en ellas, merece que se destaque especialmente la transmisión hereditaria. El pensamiento de Soto sobre la misma es que la «sucesión hereditaria de los hijos en los bienes paternos fue establecida por derecho de gentes, pues en relación a esto la razón natural ilustra al instante a todos los hombres a saber que en los hijos se prolonga no sólo en cierto modo la existencia del padre, sino también el nombre y el derecho sobre los bienes» [1189].

Por su parte, según Suárez, al tratar en el *De Legibus* de las distintas maneras de pertenecer algo al derecho natural, la tercera es aquella que «tiene su base en la manera de ser natural aunque el derecho natural no la mande de una manera absoluta: por ejemplo, que el hijo herede al padre que ha muerto sin hacer testamento; pues aunque la ley natural no prescriba esto en absoluto, se inclina hacia ello, y eso es natural si, por otra parte, no surge algún impedimento» [1521].

12.° Facultades del poder público.—Doctrina común de la segunda escolástica es reconocer autoridad al poder público para transferir el dominio de una persona a otra por justa causa (Vi-

toria), o cuando el bien de la comunidad política así lo exija (Molina). Esto, claro es, no implica un dominio directo de la república sobre los bienes privados, como declara de un modo expreso Soto cuando dice que «por derecho natural si la república transfiere al príncipe su potestad o imperio, no así sus propias riquezas, de las cuales el príncipe no puede usar, a no ser cuando fueran necesarias para la misma república que ha de ser defendida y administrada» [1197]. Esta facultad aparece expresada sobre todo de forma clara y tajante en Vitoria (*Comentarios*, 2-2, q. 62, a. 1, número 33) cuando dice que «lo que el hombre puede disponer de sus cosas lo puede la república por justa causa. Así, pues, por justa causa puede disponer de los bienes de cualquier hombre particular. Se prueba porque los bienes de éste más son de la república que suyos; luego si él mismo puede disponer de ellos, también la república».

Si bien los escolásticos reconocen al Estado decididamente esta facultad, no son muy amplios ni concretos en determinar los casos de dicha intervención y, desde luego, falta generalmente en ellos la mención de una intervención sobre la estructura de la propiedad motivada socialmente. Por excepción, la intervención del Estado en la posesión de los bienes y su distribución aparece reconocida expresamente en el plano político práctico, por ejemplo en Mariana, quien encarga a los príncipes que procuren siempre «conforme a las miras de Dios, que por crecer unos demesuradamente en riquezas y en poder no queden otros excesivamente extenuados y reducidos a la última miseria» (*Del rey y de la institución real*, libro 3, p. 14).

13.° Uso común.—Por último, y como colofón de esta acaso larga y pesada exposición de la teoría del dominio en la segunda escolástica, nos queda por hacer referencia a que comúnmente dentro de la misma reconocen la doctrina tomista del uso común del dominio, si bien no me detengo sobre este punto por concretarse prácticamente el mismo en la teoría de la obligación de la limosna, que es objeto de un estudio separado a continuación de éste referente a la comunidad y división de los bienes.

Una excepción notable, dentro de la segunda escolástica, respecto a estas tesis en lo fundamental comunes a la misma, es la representada por el cardenal Juan de Lugo, si bien se ha de tener en cuenta que vivió ya en pleno siglo XVII [1583-660], mientras que las anteriores teorías corresponden al siglo XVI y principios del XVII. El cardenal De Lugo se aparta de las tesis de sus predecesores que derivan la posesión del derecho de gentes y defienden la necesidad del consentimiento humano en la división de los bienes y sostiene abiertamente la exigencia en el estado de pecado de la

división de bienes por imposición del mismo derecho natural, admitiendo el origen de tal división, sin ser preciso consentimiento de la república o del príncipe, en el derecho natural del hombre al producto de su trabajo, industria o arte (*De Justitia et Jure*, disputation 6, section 1). De aquí que, en este sentido, Lugo sea un precursor de Locke (1623-1704), algo posterior que él en el tiempo.

Sin embargo, esta relación entre propiedad y trabajo no se puede considerar típica y exclusiva dentro de la segunda escolástica, de Lugo, pues ya vimos en el punto 6.º, comunidad de bienes y dominio en estado de inocencia, que Suárez, si bien incidentalmente, al tratar de la posibilidad de la división de los bienes en el estado de inocencia, la admite ésta incluso para los bienes inmuebles, fundado precisamente en el trabajo.

Coetáneo de los últimos escolásticos tratados es Tomás Campanella [1568-1639], religioso dominico, quien representa una oposición radicalmente opuesta a los mismos sobre el tema tratado en el apartado. No sólo en su *Utopía*, Ciudad de Sol, expone y describe un sistema social comunista, sin duda más radical que el de la *Utopía* de Moro, sino que respecto a él no cabe la duda sobre si tal sistema corresponde o no a sus convicciones, pues en una de sus obras, *Cuestiones sobre la mejor de las repúblicas*, en el artículo 2.º, refuta los argumentos de Aristóteles en contra de la comunidad de bienes y defiende ésta apoyándose en la *Falsa Decretal* de San Clemente, en la comunidad de Jerusalén, en testimonios de los Santos Padres y enumerando finalmente sus ventajas en el terreno práctico frente a la injusticia e inconvenientes del régimen de división de bienes. «Así, afirma, que con nuestra república quedan tranquilizadas las conciencias, desarraigada la avaricia, raíz de todo mal, y los fraudes cometidos en los contratos, y los hurtos, las rapiñas, la debilidad y la opresión de los pobres, y la ignorancia que invade hasta los ingenios mejor dotados, porque rehuyen la fatiga mientras pretenden filosofar, los inútiles cuidados, las fatigas, el dinero que sostiene a los traficantes, la mezquindad, la soberbia y los otros males producidos por la división, el amor propio, las enemistades, las envidias y las insidias, como se ha demostrado [1570].

En Pascal resalta, en sus ideas sobre la propiedad, sin duda por las mismas razones, el pesimismo, que señalamos al tratar de su pensamiento político. Su inclinación en un plano ideal parece ser a favor de la comunidad de bienes, y así dice en uno de sus pensamientos que aquélla «es justa, pero no pudiendo hacer por la fuerza que se obedezca a la justicia [1609], se ha hecho que sea justo obedecer a la fuerza, a fin de que la justicia y la fuerza fuesen

juntas y se realice la paz, soberano bien». Suyas son también estas incisivas frases: «Esto es mío, dice un niño: «He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.» «Habéis nacido del lado de acá; es, pues, justo que vuestro hermano mayor lo tenga todo» [1608].

La concepción absolutista de Bossuet y su teoría del «Derecho divino de los reyes» se manifiesta también en su concepción sobre la propiedad, como lo demuestran sus palabras cuando dice en *La Política* que «en un gobierno bien ordenado ningún particular tiene derecho a ocupar nada». Según él, el derecho de propiedad, y en general todo derecho, «debe venir de la autoridad pública, sin que sea permitido invadir nada ni atentar contra nada por la fuerza».

### *Los neoescolásticos y la propiedad privada*

En cuanto a la neoescolástica, la afirmación a que hemos aludido repetidamente a lo largo de este trabajo de que la misma supone una cierta quiebra o ruptura con la tradición escolástica anterior, resulta confirmada, respecto a la propiedad privada, en el importante trabajo citado de L. de Sousberghe, S. J. [134], quien escribe expresamente que «cuando después de la tempestad (la Revolución Francesa) la enseñanza eclesiástica se pone nuevamente en marcha a tanteos, se constata que las fórmulas repetidas durante siglos han sido olvidadas: la escolástica, que ha dejado de ser una tradición viviente, debe ser descubierta progresivamente y resucitada». Esta labor la realiza primero y principalmente el Padre Taparelli d'Azeglio, seguido del Padre Liberatore, quienes dan entrada en el pensamiento católico a la tesis de la propiedad privada de derecho natural, fundándola en la previsión humana y en el trabajo, tesis cuyos antecedentes Sousberghe encuentra principalmente en las conocidas y extendidas en aquel tiempo ideas de Locke sobre la materia.

Sin embargo, debemos mencionar que J. Höffner [135] cree que no existe tal ruptura con la tradición escolástica anterior, en cuanto, por ejemplo, Lugo ya había sostenido la posición del dominio privado como de derecho natural, fundándose en el trabajo. Sin negar la realidad de esta afirmación, es indudable que esta opinión de Lugo es una excepción dentro de la segunda escolástica, aunque se encuentran antecedentes de la misma en Suárez, e incluso en Santo

---

[134] L. DE SOUSBERGHE: *Ob. cit.*, en núm. 54, pág. 593.

[135] J. HOFNER: *Ein Bruch in der christlichen Eigentumslehre?* Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 19 Band, Münster Westfallen, 1962.

Tomás, 2-2, q. 66, a. 2, como hacen notar G. Mattei [136] y P. D. Dognin, O. P. [137]. Sobre todo la comparación de las doctrinas sobre este punto de ambas escolásticas muestran diferencias fundamentales, no sólo de forma, sino también de contenido, que abonan más bien que refutan la opinión de Sousberghe.

En cuanto que esta tesis neoescolástica sobre la posesión particular tenga su origen en Locke, aunque esta opinión en realidad no está demostrada, tampoco se puede descartar la probabilidad o verosimilitud de una cierta influencia, puesto que parece confirmado que el conocimiento de Taparelli de la escolástica, incluso según confesión propia, especialmente cuando compuso su *Ensayo*, era superficial e incompleto, excepto acaso de los autores principales, Santo Tomás y Suárez. En cambio, tanto él como sus continuadores estudiaron detenidamente el pensamiento liberal, principalmente con el propósito de refutación, por lo cual, aunque no citen a Locke, no se puede desechar sin más la posibilidad de que fueran influidos o incluso se sintieran atraídos por su teoría, si bien, salvo la coincidencia del trabajo, hay diferencias esenciales entre ellos, siendo la principal la del estado de naturaleza, ligada en Locke [138] íntimamente a su teoría de la propiedad, estado de naturaleza al que se oponen plenamente los neoescolásticos.

Empezando el estudio particular de la propiedad en los neoescolásticos por Balmes, es de todos ellos, a pesar de su independencia de Taparelli, el que con mayor rigurosidad funda la propiedad privada en el trabajo, que para él «es el principio fundamental de la propiedad considerada en la región del derecho» [1713], de tal modo que no sólo funda la ocupación en el trabajo, sino también las transmisiones gratuitas y no gratuitas de bienes, las primeras porque no existiría la posibilidad de ellas si desapareciera el aliciente del trabajo [1709] y la segunda porque, para él, todos los cambios entre los hombres «se reducen a cambiar una cantidad de trabajo« [1713].

Digno de especial mención es el estudio de Balmes del socialismo, comprendido en los estudios sociales dentro del tomo V de sus *Obras Completas*, publicadas por la B.A.C., y que tiene su origen en una serie de siete artículos publicados por él en el año de 1844, antes del manifiesto comunista, en la revista *La Sociedad*. En él analiza y critica especialmente las teorías de Roberto Owen

---

[136] G. MATTEI: *Ob. cit.*, en núm. 116, pág. 124.

[137] P.-D. DOGNIN: *Das Eigentum und die Modernen Wirtschaftstrukturen nach der Lehre des hl. Th. von Aquin.* «Die Neue Ordnung», 1961, pág. 324.

[138] Sobre la concepción del trabajo en Locke se puede consultar el interesante trabajo de Arnaldo de Córdova, *De Grocio a Kant. Génesis del moderno concepto de propiedad.* «Revista Mexicana de Sociología», 30, 4, 1968.

y la *Utopía* de Tomás Moro. Pero para nuestro intento presenta particular interés el capítulo 1, que titula «Efecto que producen las doctrinas socialistas». En él, aunque por supuesto no se adhiere a las doctrinas socialistas, se caracteriza por su sentido realista e incluso comprensivo del fenómeno socialista, en el que distingue, adelantándose en ello a Marx y Engels, el socialismo moderno de su tiempo del de los antiguos utopistas.

El sentido realista de Balmes respecto al socialismo se manifiesta en que ve las causas del socialismo como una consecuencia del inmenso desarrollo del espíritu de libertad y de los derechos políticos, que no saciaron el hambre de los desposeídos; de aquí que el socialismo llame ahora a los hombres por reacción «a la comunidad de bienes, a la participación de goces positivos, a disfrutar de una felicidad hasta aquí desconocida, con la satisfacción de todas las necesidades, de todas las pasiones y de todos los caprichos» [1720]. Su comprensión respecto al mismo se puede advertir cuando dice que «al hombre que considera la sociedad desprovisto de las luces de la religión cristiana, no extrañamos que le asalten dudas terribles sobre la justicia y la conveniencia de la organización existente y de la pasada y que se abandone a osados pensamientos de trastornarlo todo para ensayar otros sistemas» [1723], pues estima que el repugnante aforismo «el linaje humano es patrimonio de pocos» no deja de ser verdad en su tiempo bajo muchos aspectos.

Incluso, proféticamente, Balmes previó que el gran porvenir del socialismo, cuando lo considera una semilla arrojada al acaso en la tierra que la recoge con avidez, quizá para fecundarla el día que la Providencia quiera desencadenar sobre el mundo desconocidos y espantosos tormentos». Donde Balmes aparece menos original y acertado sobre este tema es en la solución que propone frente al socialismo, que no es otra que la vieja idea de la Providencia y del orden divino del universo, «todo viene del cielo afirma y va a parar al cielo; el bien dimana de la misericordia infinita; los sufrimientos son castigos» [1730].

Como se ve, Balmes prescinde totalmente, al tratar de la posesión particular, de la tradición escolástica a la que ni cita siquiera, tanto en el fondo como en la forma. Lo mismo ocurre en Taparelli, quien trata de este tema con mayor extensión y detenimiento en su *Ensayo*. Taparelli, y en esto sí coincide con la escolástica, reconoce en primer lugar el derecho a los «medios de conservación», o en palabras modernas al «uso de los bienes creados». Antes de ser un derecho es una «necesidad» «tan natural —dice— que no podemos concebir hombre alguno en su presente estado que no esté sujeto a semejante necesidad». Este derecho de uso, «a tener», se

convierte en derecho a excluir, en virtud del derecho que llamamos de «indepedencia por el cual el hombre considerado en abstracto no tiene dependencia alguna de otro» [1758-9] y funda su origen concretamente en la ocupación [1760]. De aquí que distinga entre dominio en «abstracto», «consecuencia necesaria de la humanidad», del dominio concreto, «efecto de circunstancias individuales animadas, y por decirlo así, informadas por el derecho abstracto» [1762]. Fundado en estas ideas, critica la idea de la comunidad de bienes original, como derivada de no haber comprendido en absoluto la idea del dominio en abstracto, «pues lo que pertenece a todos no pertenece realmente a nadie». A su juicio, «si la comunidad primitiva consistía en poderse conservar con los frutos del suelo, los hombres ni han renunciado ni han podido renunciar a semejante derecho» [1763].

A continuación se plantea la cuestión de si el hombre tiene también derechos a los fundos de donde salen los medios de conservación. Su solución es afirmativa tanto en el *Ensayo* [1764-5] como en las *Dos Economías,* y basa naturalmente la propiedad sobre los mismos en el trabajo permanente que necesitan. En las *Dos Economías,* junto al trabajo se refiere también a la previsión humana. Fundado en estas ideas achaca a Suárez la contradicción de decir por una parte que «las propiedades privadas no son de derecho natural» y por otro que «si alguien antes de la división ocupase y cultivase un terreno no podría ser privado de él sin injusticia» contradicción que califica de aparente en cuanto «las propiedades privadas nacen del derecho natural por un hecho que es libre *en el individuo,* y como libre no constituye para él un deber natural, pero necesario al *género humano* en cuya virtud produce el derecho del cultivador antes de toda división positiva hecha en las sociedades particulares por medio de convenciones libres» [1767]. Su conclusión es que el modo primitivo de adquirir el derecho de propiedad es: «ocupar una cosa, ya sea mueble o inmueble, para emplearla, para utilizarla mediante la industria de cada cual» [1769].

La posición tanto de Liberatore como de Orti y Lara y Zigliara es esencialmente la misma que la de Taparelli: la propiedad privada de derecho natural, fundada en el trabajo y la previsión; aunque si la extensión ya algo desmesurada de este apartado, no nos impidiese detenernos más podríamos destacar diversas peculiaridades en cada uno de ellos.

En general, se puede decir de todas sus concepciones sobre la propiedad que, además de ser en gran parte también consecuencia de su posición, ya señalado, de reacción frente a las ideas del liberalismo económico y político, todas ellas están pensadas en rela-

ción a una economía como la que predominó en la época de la primera escolástica y generalmente también en la de la segunda, es decir, una economía agraria, sin que se tuvieran en cuenta «los signos de su tiempo», es decir, la revolución industrial, en avance progresivo en su época, ni por tanto la incidencia de la misma en sus doctrinas, pues es evidente que éstas quedaban en gran parte invalidadas sólo por el hecho del régimen económico tan diferente que supone el sistema industrial en relación a la economía de tipo agrario y la aparición de las nuevas formas de propiedad derivadas del mismo.

## 2. Obligación de la limosna

Sobre esta materia los escolásticos se plantean dos cuestiones principales: Primera, si dicha obligación pertenece a la justicia o a la caridad, y segunda, bajo qué clase de pecado se impone la misma desde el punto de vista moral.

Estas cuestiones tienen una gran importancia teórica, ya que se hallan estrechamente relacionadas con la posesión de bienes y sobre todo representan un interés social práctico acusado, en cuanto suponen la concreción fáctica de la afectación al uso común de los bienes poseídos privadamente, reconocida unánimemente por la genuina tradición patrística y escolástica.

Entre todas las ideas sociales de los Santos Padres no hay ninguna tan constante e insistentemente subrayada por los mismos, como la obligación de la comunicación de los bienes poseídos y, aunque es indudable que la consideraban como un deber riguroso y principal, no llegaron a estudiar teóricamente las dos cuestiones fundamentales apuntadas ni, por tanto, dieron una respuesta concreta a las mismas. Esta tarea es, precisamente, la abordada por los escolásticos, quienes intentaron dar una contestación precisa a ambos problemas teóricos, si bien hay que señalar que en esta tarea se mantuvieron, por lo general, en un plano moral individual, sin que trasladaran las consecuencias de sus ideas a un nivel jurídico positivo general.

### *La obligación de la limosna en la primera escolástica*

Ni Graciano ni Pedro Lombardo se plantearon las cuestiones indicadas, si bien ambos tratan de la limosna como se indica en la parte primera. Esto no obstante, el antecedente de las mismas se halla sin duda en ellos y así Graciano, en cuanto a la segunda, recoge algunos textos de los Santos Padres en lo que se urge esta

obligación e incluso se habla, sin precisar, de pecado. El antecedente, respecto a la primera cuestión, es más claro en Pedro de Lombardo.

Al tratar de las cuatro virtudes cardinales en el libro 3 de las *Sentencias,* distinción 33, da la definición de las mismas, formulada por San Agustín, en su tratado *De Trinitate,* donde afirma, respecto a la justicia, que consiste *in subveniendo pauperibus.* Esta clasificación del socorro de los pobres en la justicia y no en la caridad supuso para los escolásticos una antinomia, la que dio origen a que se plantearan posteriormente la primera cuestión indicada para tratar de encontrarla solución.

En A. de Hales se hallan abordadas las dos cuestiones indicadas y se encuentra una solución concreta a las mismas. Respecto a la primera dice claramente que «pueden ser socorridos los pobres de dos maneras: o bien de lo superfluo, lo que es de justicia, pues superfluo es lo que carece de la razón de justa necesidad, ya que lo superfluo es de los pobres y propio de la justicia es devolver a cada uno de lo suyo, o bien podemos socorrerles subtrayéndonos lo que es necesario» (lo que entonces sería de caridad) (In. 3 *Sententiarum,* dist. 33)[139].

La segunda cuestión la plantea de la siguente forma: «Si los ricos que no quieren socorrer a los pobres en necesidad son usurpadores y ladrones» y su respuesta es afirmativa y concluyente. «La sustracción del beneficio en cuanto no se comunican los bienes del pobre en tiempo de necesidad, va contra el precepto de «no hurtar» y en cuanto a causa de su omisión parece el pobre, va contra el de «no matarás» (*Suma Teológica,* p. 3, c. 35, m. 5, art. 1).

Por su parte, San Alberto Magno, se plantea precisamente en su comentario a las *Sentencias* (dist. 33, lib. 3) si la definición transcrita por Pedro de Lombardo es adecuada, y después de refutar las objeciones a la misma afirma expresamente que: «lo que entregamos a los indigentes no sólo es nuestro, sino también suyo, nuestro por dominio y suyo por razón de deuda de derecho natural, que obliga a comunicar los bienes en la necesidad, porque según el derecho natural todas las cosas son comunes en la necesidad».

---

[139] Este texto está traducido de la versión latina del mismo, publicada, según los manuscritos inéditos de la obra citada, por H. Lio en su trabajo *Determinatio superflui in doctrina Alex. Halensis eiusque scholae.* «Antonianum», 1952, fas. 4.

En cuanto a la solución de San Buenaventura sobre estos puntos, considera, con una solución similar a la siguiente de S. Alberto Magno, la limosna obra de piedad si tiene en cuenta la indigencia y obra de justicia si la obligación y respecto a lo superfluo declara tajantemente que darlo «es de rigor de justicia». (In IV Sententiarum Dist. XV, pas II, Dub V responsio y art. ii, cuestión I.)

Sin embargo, en la misma obra (lib. 4, dist. 15, art. 14) sustenta una posición ecléctica a este respecto, en cuanto considera la limosna *per se* acto de misericordia, si bien reconoce que puede pertenecer a la justicia imperativamente, como cuando el que da de lo superfluo considera «que en ello es más bien administrador de los pobres que dueño, y por parte del pobre, si se considera que aunque sea pobre en bienes materiales, sin embargo al recibir ocupa el lugar de Cristo, que es Señor de todo, pues entonces da como administrador al pobre, que tiene la condición de dueño, de lo que recibe en lugar de Cristo».

En cuanto al grado de obligación de la limosna, San Alberto Magno considera de precepto comunicar los bienes superfluos en caso de necesidad simple ajena y los bienes necesarios en el caso de que en el necesitado aparezcan signos de necesidad extrema (In. 4, *Sententiarum,* dist. 15, a. 10). Importa destacar, previamente al estudio de Santo Tomás, la fuerza con que subrayan, tanto San Alejandro de Hales como San Alberto Magno, la obligación en justicia de los ricos de socorrer a los necesitados y el derecho natural de éstos sobre los bienes superfluos de aquéllos.

Santo Tomás estudia estos puntos en el *Tratado de la Caridad* de la *Suma Teológica,* donde se plantea específicamente las dos cuestiones indicadas: si la limosna es acto de caridad (2-2, q. 32, a. 1) y si dar limosna es de precepto (art. 5 de la misma cuestión). En armonía con esta sistemática, su solución a la primera cuestión es que la limosna, conforme a su significación etimológica, es propiamente acto de misericordia, y por tanto corresponde a la caridad, a través de aquélla.

¿Significa esta posición que Santo Tomás consideraba *toda* limosna con un acto de caridad? Se ha de tener en cuenta que el *Aquinas* habla aquí de la limosna en un sentido general y amplio, que abarca expresamente todas las obras de misericordia, corporales y espirituales, a las que enumera como comprendidas en la limosna, en la división de sus clases que analiza en el artículo 2 de la cuestión 32 indicada. Por ello, se ha de entender que esta clasificación general no se opone a la que la limosna estricta, o comunicación (según la expresión utilizada preferentemente por los Santos Padres que actualmente se está imponiendo nuevamente porque la primera está desacreditada y no marca debidamente su carácter obligatorio), cristiana de bienes económicos no necesarios a su poseedor se deba considerar acto de justicia y, por tanto, perteneciente a ésta conforme al pensamiento específico de Santo Tomás sobre este punto, derivado de su teoría sobre la posesión.

Según esta teoría, como indicamos, la posesión es simplemente un poder de gestión y distribución, que en ningún caso debe inva-

lidar el destino de los bienes sobre los que recae, a saber: el de satisfacer las necesidades de los hombres ni, por tanto, el derecho natural a su uso por los que precisen de ellos si el poseedor no los necesita. Esta conclusión está formulada por el mismo Santo Tomás de modo explícito, especialmente en la 2-2, q. 66, a. 7, donde dice abiertamente que «los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos por derecho natural, *ex jure naturali,* al sostenimiento de los pobres».

Se trata expresamente de un *debitum* y, por tanto, de algo ajeno y su distribución a los necesitados entra de lleno, en consecuencia, en el campo de la justicia, conforme a los propios principios de Santo Tomás, según los cuales un acto pertenece a la justicia en cuanto se da en él la razón de débito (2-2, q. 61, a. 3, c.) y la justicia consiste en dar lo que es de otro (2-2, q. 117, a. 5), aunque por no estar individualizado el sujeto se trate propiamente en este caso de un acto de justicia, hoy llamada social.

Sobre si la limosna es o no de precepto, es decir, si obliga o no gravemente, la posición de Santo Tomás, en el artículo 5, de la cuestión 32, indicada, se halla sintetizada por el mismo al final de dicho artículo del siguiente modo: «En consecuencia, dar limosna de lo superfluo es de precepto, lo mismo que darla al que está en necesidad extrema. Hacer otras limosnas es de consejo...» Estas palabras expresan el sentido de su pensamiento de manera inequívoca y este sentido es el único que se halla en armonía con la tradición patrística, con las ideas de sus predecesores inmediatos antes expuestos, Alejandro de Hales, San Alberto Magno y también San Buenaventura y que en fin concuerda con su concepción de la posesión privada antes analizada.

No obstante lo anterior, posteriormente a Santo Tomás, se produjo una interpretación laxa de su doctrina a este respecto, debida sin duda, entre otros motivos:

a) A la ambigüedad de algunas expresiones de Santo Tomás en dicho artículo.

b) Al hecho de incluir la limosna, en general, a efectos de su tratamiento, sin ninguna discriminación, dentro del tratado de la caridad.

c) A la interpretación de la teoría de la justicia de Santo Tomás, que se halla incluso en Cayetano, en el sentido de supervalorar la justicia de los cambios, la conmutativa, y por el contrario, considerar a la justicia distributiva como de segunda categoría, referible sólo a la comunidad política y a los bienes públicos, aun cuando, como demuestra Dognin [140], a la justicia distributiva le compete tam-

---

[140] P.-D. DOGNIN, O. P.: *Ob. cit.*, en núm. 80 (*passim*).

bién «hacer partes en una masa de bienes comunes», sean o no públicos, y, por tanto, en cuanto a la posesión de bienes es a ella a la que pertenece la dispensación o distribución en que consiste en orden a hacer efectivo el uso común sobre los bienes en que recae.

Esta interpretación laxa es palmaria, por ejemplo, en su seguidor y hermano de Orden, San Antonino de Florencia, para quien sólo es de precepto la limosna, o su omisión constituye pecado mortal cuando «alguien teniendo bienes superfluos, es decir, más de lo necesario por razón de la naturaleza y de la persona, no socorre al que sufre extrema necesidad» (*Suma Teológica Moral*, parte 2, tít. 1, capítulo 24. párrafo 5).

Tal interpretación laxista implica la absolutización del uso de la posesión privada que, evidentemente, no concuerda con la relativización de la misma que supone el considerarla, como vimos lo hacía el mismo San Antonino, de derecho humano.

Que el pensamiento de Santo Tomás es el indicado antes lo demuestra exhaustivamente el más grande de sus comentaristas, el cardenal Cayetano, en su opúsculo sobre el *Precepto de la Limosna según el Pensamiento de Santo Tomás,* escrito precisamente para salir al paso de las interpretaciones desviadas indicadas en esta materia. «Por lo cual, concluye en el mismo, no sólo dar limosna de lo superfluo es de precepto por razón de la superfluidad, sino también dar limosna al que se halla en extrema necesidad es de precepto por razón de la necesidad, en otros casos, es de consejo».

### *La obligación de la limosna en la segunda escolástica*

En cuanto a la segunda escolástica, sigue fundamentalmente en estos puestos a Santo Tomás, pero no sin dejarse afectar progresivamente por la interpretación laxa los autores más modernos como se ve, por ejemplo, en Bañez, quien opina que «decir que en las necesidades más generales y leves no están obligados los ricos a comunicar lo superfluo, no es improbable según los doctores citados, aunque sea más probable la sentencia de Santo Tomás» (en la 2-2 de Santo Tomás, q. 32, arts. 5 y 6), o en Molina, quien afirma que «los bienes temporales deben ser, sin embargo, comunes a todos cuanto al uso, en tiempos de extrema o casi extrema necesidad, y esto bajo pecado mortal. En los demás casos, cuando así lo exige la prudencia y recta razón, o bajo culpa venial, según lo que dijimos al tratar de la limosna» (*De Justitia et Jure,* disput. 20, núm. 14). Igualmente, sobre todo en Lugo, para quien, en armonía con su concepción absolutista de la propiedad, «la extrema necesidad da derecho al indigente para que pueda tomar

la cosa ajena, y adquiere por este hecho el mismo un derecho en la cosa, o en su uso, según la necesidad lo exija conforme se ha de indicar más abajo, sin embargo, el mismo dueño no tiene obligación de justicia de darla, sino de misericordia; pero después que el indigente usa de su derecho y la recibe, el dueño está obligado por la justicia a no impedir su uso ni a quitársela» (*De Justitia et Jure*, t. 1, disput. 16, sec. 7, 143).

La interpretación amplia de Santo Tomás parece que fue ganando terreno y laxitud, con el predominio creciente del individualismo y liberalismo en esta época, de tal modo que ello obligó a Inocencio XI (Papa de 1676 a 1689) a condenar esta proposición, verdaderamente anticristiana: «Difícilmente se halla en los estados seculares, incluso en los reyes, lo superfluo por razón de estado, y así apenas está obligado alguien a la limosna, en cuanto está obligado a ella sólo de los superfluos por razón de estado» [141].

Esta proposición revela no sólo el laxismo a que se llegó en la interpretación de la obligación de la limosna, sino sobre todo, la amplitud exagerada que tomó la noción de lo superfluo por razón de estado. La consideración del estado en la noción de lo superfluo, que es típicamente escolástica y sin duda constituye un reflejo claro del carácter estamental de la sociedad medieval y de la importancia concedidas a los estados en ella, se halla ya claramente perfilada en Alejandro de Hales, San Buenaventura y San Alberto Magno. Los dos primeros tienen cuestiones inéditas dedicadas exclusivamente a este tema [142].

### *La línea humanista en el socorro a los necesitados*

El hecho de centrarse especialmente la exposición anterior en el problema suscitado por la interpretación divergente de Santo Tomás, respecto a las cuestiones planteadas al comienzo de este punto, que se produjo en la escolástica posterior al mismo, incluso en el período último de la segunda, nos ha impedido el ocuparnos, en su lugar cronológico adecuado, de autores que siguen otra línea que la escolástica, es decir, de los humanistas del Renacimiento, especialmente Erasmo y Luis Vives, a los que se puede asimilar también a estos efectos, a pesar de ser anterior a ellos, y no pertenecer al movimiento humanista propiamente, Raimundo Lulio. Respecto a estos autores sigue siendo válido sobre este

---

[141] Texto traducido de la Prelectio IV, sobre el precepto de la limosna, donde hace un estudio general de esta cuestión, que figura como introducción a la 2.ª parte de la *Suma Teológica* de San Antonino de Florencia, edición de Verona, 1740, col. 106.

[142] Figuran impresas en sus párrafos más importantes en el citado trabajo de H. Lio, nota 68, anterior.

punto lo que dijimos al estudiar el pensamiento de Erasmo y Luis Vives sobre la posesión, que se apartan radicalmente del tratamiento formulista y esquemático de las cuestiones de que se trata propio de la escolástica, para basarse de una manera mucho más acusada en una observación a *grosso modo* de la realidad, que conduce a dar a sus textos un vigor expresivo y un valor vital ajenos a los escolásticos y que les acerca a los Santos Padres...

Igualmente se puede incluir con los autores de este grupo, tanto por su forma como por su contenido y características, la obra de uno de los principales representantes de la segunda escolástica, Domingo de Soto, *Deliberación sobre la causa de los pobres,* ya citada, al estudiar los temas tratados por la escolástica, en la primera parte, junto con el opúsculo de Luis Vives, *El socorro de los pobres,* estudio este último que, por constituir uno de los primeros antecedentes de la política social, haremos especial referencia al mismo al tratar el punto de esta segunda parte relativo al trabajo.

Dada la similitud existente entre todos ellos, en lugar de realizar un estudio particular de cada uno, procuraré destacar las características más generales que se pueden observar en sus ideas, ilustrándolas con citas de textos de algunos de dichos autores que me parezcan más significativos.

En primer lugar, todos ellos destacan la importancia esencial de la comunicación de bienes, y su fundamento humano y cristiano a la vez. Por ejemplo, Raimundo Lulio, en el *Libro de la contemplación de Dios,* cap. 80, núm. 14 [535], escribe: «Así como la mejor obra que el hombre puede hacer es dar, así la peor cosa que puede hacer es quitar.» Asimismo, en los *Proverbios* de Ramón, cap. 31, núm. 11 [545], uno de ellos es el siguiente: «No vive quien no da.» Su fundamento cristiano creemos que aparece certeramente formulado en el siguiente texto, de uno de los Sermones del Beato Juan de Avila: «Lo que Dios hace —con el hombre— es con esta condición, que hagas otro tanto a tu prójimo» [1277].

En segundo lugar, critican duramente la avaricia, el lujo, y, en general, la injusticia social de su tiempo. Digna de mención, por su claro sentido social, es, a este respecto, la siguiente definición de avaricia, en la *Doctrina Pueril,* de Raimundo Lulio, capítulo 62, 1 [518]: «La avaricia es amontonar cosas superfluas para uno y necesarias a los pobres, las cuales por ese apetito insaciable son vedadas a los pobres que tienen hambre, sed, frío, desnudez, enfermedad, tristeza y muerte.»

En cuanto a la crítica del lujo y de la injusticia social en general, se pueden aducir, v. g., las siguientes palabras de Vives en

el *Socorro de los pobres*: «Ladrón es no el que merma la hacienda que ha de dejar al heredero, dando participación a los pobres, sino quien abusa inútilmente de su talento, o consume sus fuerzas, o deja enmohecer su ciencia, o derrocha su dinero, o lo retiene con estéril tenacidad» (...). «Insisto en decir que es ladrón y robador todo aquel que desperdicia el dinero en el juego, quien lo tiene en su casa, inmovilizado en avaros arcones, quien lo derrama en fiestas y banquetes, o en vestidos de precio exagerado, o en aparadores llenos de plata y oro; aquel a quien se le pudren en casa los vestidos, los que consumen su caudal en comprar con frecuencia cosas superfluas e inútiles, o lo dedican a vanas y ambiciosas construcciones» [822-3].

En tercer lugar, hacen resaltar la dignidad del estado de los pobres, y su libertad y derechos, a la vez que describen su mísera situación material e incluso psicológica y consideran realistamente las causas de sus vicios.

En relación a este punto es famoso sobre todo el *Sermón* de Bossuet *Sobre la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia.* Entre los argumentos alrededor de los cuales giran sus ideas podemos señalar: que en el reino de Jesucristo la preeminencia es de los pobres que son los primogénitos de la Iglesia y sus verdaderos hijos. En ésta los ricos son admitidos a condición de servir a los pobres: la Iglesia es ciudad de pobres, edificada para ellos, con los cuales la pretende llenar Jesucristo. Este fue enviado a los pobres y a ellos pertenece el reino de los cielos. La misericordia de Jesús le movió a cargar con todas las miserias de los pobres. Jesucristo sólo querría ver en su Iglesia a los que llevan su sello, los pobres. Todos los derechos, gracias y privilegios de la Iglesia son para los pobres y para los ricos, si no son pobres de espíritu, las maldiciones [1635-63].

Los pobres son quienes en último término representan a Cristo, como lo describe gráficamente Juan de Avila, cuando dice: «Si te dijeran esta Pascua vendrá Cristo a tu casa, ¿no lo recibiríais? ¿No tienes pobres en tu barrio? ¿No tienes desnudos a tu puerta? Pues si vistes al pobre, a Jesucristo vistes» [1269]. Por su parte, Soto, en la obra citada, afirma que Jesucristo, puesto que «todos los estados estaban en su poder, escogió el mejor y por tal escogió el estado pobre... Cuando más que en toda la *Sagrada Escritura* nunca hallaremos palabra dicha en favor del estado de los ricos, antes toda está sembrada de sentencias en loor y favor de los pobres» [1229].

Es Soto también quien en dicha obra protesta por razón de la justicia de que se echan de los municipios a los pobres forasteros, en cuanto es privarles del derecho natural y de gentes de

andar por donde quieran [1227]. Esta es la razón que motivó la obra en cuestión, escrita en relación a la polémica suscitada por una disposición legal de su tiempo que establecía que cada lugar cuidara de sus pobres y prohibía a éstos mendigar en otras localidades.

Vives, con sentido más realista, sociológico y psicológico, nos habla de que no se puede contar el número de los que tres años ha murieron en Andalucía y que vivirían si se hubiese estado estado prontos a darles socorro [819] y de que los pobres se indignan e irritan de que a los poderosos les sobre para mantener bufones, perros, coimas, mulas, etc., y que ellos no tengan nada que dar a sus hijos que padecen hambre [831]. Respecto a sus vicios, no ignora ni su sordidez y miseria de los mismos, pero reconoce que son humanas sus culpas y hasta cierto punto inevitables [806], y que casi todos ellos son imputables a nosotros, pues les hacemos ingratos, socorriéndoles tarde y con desgana [805].

En cuarto lugar, siguen tradicionalmente viendo en la existencia de ricos y pobres una muestra de la permisión divina e incluso de su providencia y justicia, que quiere la solidaridad entre unos y otros y que los pobres sean ayudados por los ricos en sus necesidades. Una de las exposiciones más completas de este punto se encuentra en el libro citado de R. Lulio, *De la contemplación de Dios*, cap. 74, en el que desarrolla el tema «Cómo es Dios justiciero en los ricos y en los pobres» [522-534]. Incluso Erasmo, dice en la *Paráfrasis del Evangelio de San Lucas*, cap. 12 [761], en relación a la parábola de Lázaro, que «Dios quiere ser asistido en sus pobres por aquellos que tienen bienes de sobra». En realidad esto no quiere decir que la estructura social de una época sea obra de Dios, y la miseria querida por El, sino que son obra de los hombres y consecuencia de sus acciones y omisiones. Lo único preceptuado por Dios para siempre y en todas las circunstancias es la solidaridad entre todos los hombres en las diversas situaciones que se encuentren.

Descrita con energía la extensión de la pobreza y la situación mísera de los pobres de su tiempo, y habida cuenta de la importancia de la comunicación y de la dignidad aludidas de los pobres, estos autores que consideramos no se detienen en ella, sino que consecuentemente con su posición en dichos puntos anteriormente descritos denuncian sin reparos ni ambigüedades la falta de conciencia social de los cristianos de su tiempo e incluso de los eclesiásticos. Muchos son los textos que se podrían traer a colación, pero sólo me limitaré a citar algunos que me parecen más significativos.

Soto, por ejemplo, en la obra repetida dice concretamente que «es cosa cierta y averiguada que todas cuantas limosnas se hacen en cualquier lugar del reino a verdaderos y falsos pobres no igualan con mucho a lo que son obligados a hacer los cristianos». Por su parte, Luis Vives realiza una comparación entre las prescripciones del Evangelio y la realidad de su tiempo. «Se nos dice —afirma—, "quien tuviere dos túnicas dé una al que no tiene". Y al presente, ¡qué monstruosa desigualdad! Tú no puedes ir vestido sino de seda, y a otro le falta un pedazo de jerga con qué cubrirse...; tu prójimo tirita de frío, encogido hasta el medio cuerpo por el fiero rigor, y tú, cargado de oro y piedras preciosas.» Igualmente compara en relación con la parábola de Lázaro, los que hacen «asco de capones, perdices y otros manjares exquisitos», con aquellos a los que «les falta el pan de salvado para sustentar su inanición» [808]. De aquí que con anterioridad se pregunte: «¿Qué significa el que en una ciudad cristiana donde todos los días se lee el Evangelio, es decir el libro de la vida, y en él el único mandamiento de la caridad se viva de manera tan distinta como allí se preceptúa?» No tengo reparos en afirmar que nos aprobarían nuestra manera de vivir los gentiles dotados de alguna cordura» [808]. En cuanto a la falta de conciencia de los eclesiásticos nos parece sumamente significativo el siguiente pasaje de R. Lulio, en el libro de Evast y Blanquerna. «Aconteció un día —dice—, que este canónigo (el de la pobreza) fue convidado a comer en casa del arcediano. Y mientras estaban comiendo vio que el arcediano se regalaba con distintas viandas muy delicadas y costosas. Vista por el Canónigo de Pobreza toda aquella profusión levantóse de la mesa, exclamando en alta voz: Huyamos de aquí, huyamos, que el arcediano gasta los bienes de Jesucristo y de sus pobres» [555].

La sexta característica importante que importa subrayar es que, estos autores, aunque no discutan tampoco el carácter de obligación en justicia o no de la comunicación con el rigor escolástico, hablan de él con palabras más fuertes y vitales que no dejan lugar a dudas se trata de una obligación estricta de justicia. «Sepa, por tanto —dice Vives en el *Socorro a los pobres*—, cualquiera que posee los dones de la naturaleza, que comunicándolos con el hermano los posee legítimamente y por voluntad e institución de la naturaleza; pero, si no, es ladrón y robador, convicto y condenado por la ley natural, puesto que retiene y detenta aquellos bienes que la Naturaleza creó no sólo para él» [820]. Esto mismo viene a decir Raimundo Lulio en el libro citado de *Los Proverbios*, de Ramón, capítulo 213, en forma de proverbios: «Los dineros ociosos no los robes a los pobres; 6. El pan que no puedas comer no lo robes a los pobres; 7. El bien que puedas hacer no lo robes a Dios» [547].

En séptimo y último lugar, se puede señalar que tienen un concepto muy restringido de lo necesario y lo superfluo, semejante al de los Santos Padres, opuesto por tanto al que prevaleció en la última escolástica hasta la condenación indicada del Papa Inocencio e incluso mucho menos amplio que el de los escolásticos clásicos, por ejemplo Suárez, quien en su obra sobre la Fe, la Esperanza y la Caridad afirma «que para juzgar que alguien posee lo superfluo se han de considerar muchas cosas» [1478] del rico y su decencia íntegra, entre las que enumera, en relación a la necesidad grave, «los usos y necesidades que moralmente pueden y suelen acaecer a los hombres constituidos en tal estado» y a todos los suyos; si tiene hijos puede atesorar para labrarles una posición, y en fin, añade, que «esta decencia del estado no consiste en un punto indivisible, sino que presenta una extensión moral» [1749]. Por el contrario, Erasmo, en la obra indicada, *El militante cristiano*, exclama: «¿Cuán poco es lo que reclama de nosotros la naturaleza? Con todo tú mides la necesidad no por la utilidad de la naturaleza, sino por los límites de la pasión» [752-3]. Y Luis Vives, en su *Comentario a la oración dominical*, dice: «La voz pan comprende y sobreentiende todo aquello que cubre las inevitables necesidades de la vida, ya en lo que se refiere al alimento como al vestido que abriga nuestros miembros... Todas las otras cosas son superfluas, introducidas en parte por la soberbia, en parte por el placer; y de ahí la vida muelle y regalada» [772]. Finalmente, en cuanto a la prioridad en el empleo de la comunicación, Erasmo, en su *Exosmologesis* o modo de confesar es de parecer «que no ha de ser reprobado quién construye un santuario, altar, monasterio, escuela o colegio o cosa semejante; sin embargo, las limosnas santísimas son las que socorren a las necesidades presentes de los pobres...» [755].

En general, se observa, pues, en todos estos autores y obras no escolásticas, un sentido social más acusado que en las propiamente escolásticas, lo que se puede considerar como una consecuencia del abandono de su racionalismo, formalismo y juridicismo, que en cierto modo coartaban el espíritu vital evangélico al pretender racionalizarlo y apresarlo en fórmulas rígidas.

### *Posición de la neoescolástica sobre la beneficencia*

En relación al primer período de la neoescolástica aquí estudiado, lo primero que hay que afirmar en relación al tema objeto de discusión en este apartado, la comunicación de bienes, es que no dan cabida en sus tratados de ética y derecho natural a una consideración del mismo, ni al modo escolástico, ni tampo al modo

de los Santos Padres y escritores a que acabamos de aludir últimamente. Unicamente alude a él Taparelli, *Ensayo,* núm. 759 y siguientes, pero desde el punto de vista de la acción del Estado o política social para remediar la miseria de los necesitados, aspecto que, como ya señalamos, será objeto de estudio, en el apartado dedicado al trabajo.

Otra excepción es la que supone Liberatore que, si bien en su *Instituzione de Etica e Diritto naturale,* trata, de forma muy sumaria, de los deberes de humanidad y de beneficencia, afirmando sobre los mismos que «estos deberes incluyen obligaciones no jurídicas, sino morales» (pág. 190), salvo en el caso de extrema necesidad, en su *Economía* publicada poco antes de su muerte y de la aparición de la *Rerum Novarum,* trata mucho más ampliamente de la beneficencia, en un capítulo dedicado a la misma, en el que el artículo primero va encabezado por este significativo título, «el deber de beneficencia es inseparable del derecho de propiedad». A su juicio, la objeción a la exclusividad de la propiedad, y a la división derivada de ella entre propietarios y desposeídos, «sería insoluble si al derecho de propiedad no acompañase el *deber* de la beneficencia», pues es menester que «a nadie se excluya del goce de lo que la tierra produce; y esto se logra por medio de la beneficencia, dando el rico al pobre lo que le sobra» [1878]. En la explicación de estas ideas, así como en la noción de lo superfluo de la que se ocupa después se apoya ampliamente en la doctrina de Santo Tomás, con frecuencia citas de la *Suma Teológica.*

Las consideraciones que acabamos de exponer, muestran a nuestro juicio dos aspectos de la misma dignos de destacar: primero, la escasa atención concedida por la neoescolástica anterior al catolicismo social, al aspecto estudiado, quizá explicable por su predominante preocupación apologética y defensiva frente al liberalismo político y económico, con el que se enfrentan. Segundo, el influjo ejercido por la aparición del catolicismo social propiamente dicho, en la preocupación social de la neoescolástica. Este influjo, que creo queda ilustrado por el caso del Liberatore que acabo de exponer, se acentúa, después de la publicación de la primera encíclica social, la *Rerum Novarum,* cuya doctrina se introduce, expone y explica en los *Tratados de Derecho Natural y Moral* publicados a partir de entonces.

Por último, un punto en el que coinciden todos los autores que se estudian en este trabajo es en la obligación grave e inmediata de socorrer al que se halla en la necesidad extrema. Paralela a esta obligación grave y urgente es la doctrina de la justificación del robo realizado por el que se halla en tal situación, derecho, admitido comúnmente por los escolásticos, que fue construido y ela-

borado ya por los teólogos y canonistas de la primera escolástica, anteriores a Santo Tomás [143].

### 3. Comercio, precio justo y usura

Aunque estos tres temas, de importancia notaria, pues alrededor de ellos gira la vida económica, fueron tratados por los escolásticos, de manera independiente, sin embargo, la relación entre ellos, en cuanto se refiere al aspecto más dinámico de la vida económica, la circulación, así como quizá la mayor continuidad y coherencia en estos puntos de la tradición escolástica, en comparación con los equívocos y divergencias de interpretación señalados que se observan en los temas examinados anteriormente, comunidad y división de bienes y la obligación de la limosna, autorizan un estudio conjunto en aras de la síntesis y de la brevedad.

Es preciso advertir que esta mayor coherencia indicada sólo es relativa y no significa la ausencia de toda variación en estos puntos, a lo largo del período que comprende la escuela, sino una mayor coincidencia en los principios, que no impide una extensión y evolución de la doctrina al compás de las transformaciones sociales y políticas y sobre todo del desarrollo de las condiciones económicas.

En general la posición de la escolástica respecto al comercio, los precios y el préstamo con interés, es francamente restrictiva e incluso, al principio, por completo negativa, en relación al interés o usura. Esta posición, lejos de carecer de explicación o justificación dentro de sus restantes concepciones, concuerda plenamente y en cierto modo aparece como una consecuencia de sus ideas respecto a las riquezas, a la actividad económica, a la posesión particular de bienes y, en último término, a la misma economía.

Respecto a las riquezas, sin rechazarlas de plano, persiste, en general, en los escolásticos el juicio desfavorable de los Santos Padres y la conciencia de sus riesgos y de su carácter secundario e instrumental que, en cuanto a la actividad económica, se concreta en un sentido vivo del peligro latente en toda ocupación lucrativa para el hombre, dadas las profundas raíces de la avaricia en la naturaleza humana caída.

---

[143] Un estudio completísimo sobre esta cuestión se halla en G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits?* Recherches sur le vol. en cas d'estrème nécessité depuis la concordia de Gratien (1140) jusqu'à Gillaume d'Auxerre (1221). Universidad Gregoriana, Roma, 1961.

Esta valoración de las riquezas se refleja, por ejemplo, en el siguiente texto de San Alberto Magno: «Se la da, dice, el nombre de iniquidad (*mammona*) no porque sean siempre reunidas inicuamente, sino porque, encomendadas por Dios, frecuentemente son retenidas injustamente, es decir, divididas desigual e irregularmente» [71]. En un sentido más positivo, sin duda, San Buenaventura afirma que «las posesiones terrenas son útiles para el sustento de la naturaleza, para las obras de la humana industria y en algunos casos también para ejercicios de virtud perfecta; pero esto no lo tienen por sí mismas, sino por parte del que las usa» [152-Nota]. En cambio, Dante destaca en *El Convite*, 4, 11, su vileza, imperfección e iniquidad, «derivadas de su indiscreta procedencia, de su peligroso crecimiento y de su dañosa posesión» [582-7].

En relación a la posesión privada de los bienes, si según el pensamiento patrístico y escolástico genuino dicha posesión es un poder de gestión y distribución, y si los bienes sobre los que recae están afectos por un derecho natural, anterior y primario al de posesión, al uso de todos los hombres en sus necesidades, se concluye claramente la ilicitud de toda especulación que tiene como consecuencia una restricción de dicho uso común y el proporcionar lucros indebidos y sin causa a los que la realizan; así como que resulte obligado la comunicación de lo superfluo a los que de momento necesitan de ello o bien su préstamo gratuito a los mismos, que es el único que admiten, al que consideran como una modalidad de la comunicación y respecto del cual dice, por ejemplo, San Buenaventura, que «cualquiera está obligado a socorrer a su prójimo con mutuo» [130].

Finalmente, la economía medieval, como señala A. Piettre [144], se caracteriza por ser, en relación a la de intercambio, doblemente subordinada, tanto «por lo que pesa sobre ella en forma de trabas e imposiciones» como «por todo lo que recibe en forma de influencias exteriores religiosas, morales, estéticas, profesionales, que tienden a elevarla sobre sí misma».

Por ello, la economía, desde el punto de vista escolástico, es ante todo un orden, según ya lo indicamos, o sea algo que debe ser encuadrado, tanto en sus aspectos estáticos como dinámicos; comercio, precios, intereses, en el orden moral superior a que está sometido el hombre y en general todo el universo. El sentido más profundo de la economía en ellos no es el inhumano y materialista predominante modernamente, del arte de obtener el beneficio máximo con el mínimo esfuerzo o gasto, sino el del arte

---

[144] A. PIETTRE: *Ob. cit.*, pág. 182.

del reparto equitativo, según la ley moral, sentido, por otra parte, que, como demuestra P. D. Dognin [145], se halla en armonía con la significación de la palabra economía.

Una observación interesante, a nuestro juicio, que se puede hacer respecto al orden económico según los escolásticos, es la mayor atención concedida a los problemas estrictamente económicos que los socio-económico-laborales, como se deriva claramente de la comparación de la extensión e importancia teórica de sus ideas sobre el comercio, los precios, el interés, la moneda, el cambio y los bienes con las referentes al trabajo y salario. Esto se explica porque el extraordinario desarrollo del capitalismo comercial en su tiempo planteaba muchos problemas morales que los escolásticos hubieron de afrontar, mientras que en el campo laboral no se modificó entonces, por lo menos formalmente, el sistema artesanal y gremial tradicional, ni tampoco se manifestaron los problemas laborales con la crudeza derivada de la revolución industrial, que desarticuló totalmente dicho sistema laboral tradicional.

### *Comercio, precio justo y usura en la primera escolástica*

Graciano, por sus principios y por la selección de textos que ofrece representa, respecto al comercio y la usura, pues todavía no se halla en él el concepto de precio justo, una posición particularmente rígida.

Es de subrayar que su posición sobre el comercio y la usura se funda, en los puntos más esenciales, como en el caso de la posesión de bienes, en un texto apócrifo, sin duda de inspiración gnóstica, lo que explica su carácter tajante, indicio del maniqueísmo latente en el mismo. La procedencia apócrifa de dicho texto resalta más si se tiene en cuenta que aparece falsamente atribuido a San Juan Crisóstomo, Santo Padre que sostiene expresa y repetidamente una posición claramente positiva respecto al comercio, como medio de relación y comunicación social entre los hombres. «Mas todavía no le bastó a Dios eso, dice, sino que hizo necesitar unos de otros a fin de juntarnos así, pues nada hay como la necesidad para fomentar la amistad. Por eso tampoco quiso que todo se produjera en todas partes, pues por ahí nos obligaría también al comercio unos con otros» [146].

---

[145] P.-D. DOGNIN: *Economie, jugement distributif et usage commun des biens.* «Revue des Sciences Philosophiques et Théolog.», t. 46, 1962.

[146] Homilía 34, núm. 4, sobre la *Primera epístola a los Corintios*, núm. 1002 de la colección preparada por el autor, «Doctrina Social y Económica de los Padres de la Iglesia», Madrid, Bibliográfica, 1967.

De sentido similar se encuentra otro pasaje en el discurso 2 a Demetrio, monje, sobre la compunción [147].

Del mismo modo que en el campo de la posesión particular ejercieron estos textos apócrifos, como se ha destacado, una influencia decisiva, que se extiende hasta la segunda escolástica, igualmente ocurre en estos puntos que ahora tratamos, especialmente en el de la usura. Si bien en cuanto al comercio, aunque no se supere del todo la prevención respecto del mismo, se llega a reconocer su utilidad social e incluso en la primera escolástica el carácter honesto, mediatamente, de las ganancias procedentes del mismo, no ocurre así en cuanto a las ideas de Graciano sobre la usura, pues aunque se las soslaye, sobre todo por la segunda escolástica, con argumentos especiales, no se las impugna directamente.

Respecto al comercio, a pesar de que los admite condicionalmente, conforme a la Sentencia de San Agustín, «fornicar siempre es ilícito; comerciar, unas veces lícito y otras ilícito», se hallan intercalados en su obra dos textos muy rigurosos: uno, *turpe lucro sequitur qui minus emet ut plus vendat*, y un pasaje apócrifo (Hom, 38 del *Evangelio de San Juan*), atribuido falsamente a San Juan Crisóstomo, en el que se declara tajantemente «ningún cristiano debe ser comerciante, y si quiere serlo, arrójesele de la Iglesia» (parte 2, dist. 88).

Existe una antinomia entre estos dos cánones que se halla corroborada por la definición precisa de comerciante o negociante adoptado en los dos últimos textos, que explica el pár. 2 de la indicada distinción 88. «Pero todos los hombres parecen ser comerciantes; mostraré por tanto quién no es comerciante, para que quien tal no fuese entienda cuando se es comerciante: cualquiera que compra una cosa, no para vender la misma cosa íntegra y sin mudanza, sino para que le sirva de materia con que fabricar algo de ella, éste no es comerciante; pero quien compra la cosa para poder obtener una ganancia cediéndola íntegramente y sin modificación, éste es el comerciante, que es arrojado del templo de Dios.»

A continuación pasa Graciano en este texto del decreto a tratar de la usura, afirmando de entrada que «de todos los mercaderes, el más maldito es el usurero». Las razones de esta afirmación, que desarrolla a continuación, son: primera, que «vende la cosa por Dios no preparada y después del interés repite su cosa, tomando como el comerciante lo ajeno con lo suyo, pero el comerciante no repite la cosa vendida».

---

[147] Cfr. el núm. 515 de la colección citada.

Respecto a este pasaje, Noonan [148] entiende que la «cosa dada por Dios» significa presumiblemente el tiempo, cuya venta es uno de los argumentos principales que explícitamente esgrimió la escolástica en contra de la usura; sin embargo, el contexto no parece abonar tal tesis. En primer lugar, dada la comparación con el comerciante explícita en él y porque tal tesis no se aviene a las expresiones de «cosa dada por Dios, no preparada», la de «repetición de la cosa» y la final de que «el comerciante no repite la cosa vendida». Por otra parte, es cierto que para la teología escolástica medieval, e incluso para la orientación gnóstica, no sólo el tiempo es «cosa dada por Dios», sino todos los bienes, salvo en el gnosticismo los que caigan en la discriminación maniquea. No obstante, es admisible pensar que por lo menos algunos escolásticos posteriores tomaran este texto en el sentido propugnado por Noonan, como lo parece demostrar el que citen como argumento al efecto precisamente este texto.

La segunda razón es que el dinero no produce ningún lucro, es decir, es estéril, idea que sí es recogida claramente en la escolástica posterior y constituye otro de sus argumentos fundamentales contra la usura. La tercera y última razón es que el «campo o la casa se gastan con el uso. Pero el dinero, si se presta, ni disminuye ni envejece». Argumento que alude también claramente al carácter no consumible del dinero, que está a la base de otra idea de la escolástica contra la usura según la cual en el dinero su uso y consumo se confunden.

Para valorar la significación de estas ideas se ha de tener en cuenta que la obra de Graciano corresponde, como señala J. Salvioli [149], a una época de la Edad Media caracterizada por la escasez de moneda, el predominio de los cambios en especie o permuta, con la consiguiente ausencia de una verdadera y desarrollada actividad comercial, y la no existencia de préstamos de producción y sí sólo de consumo, y refleja, por tanto, el tipo de economía feudal y monacal, cerrada y autosuficiente, vivida y conocida por su autor.

Se puede decir que la posición de Graciano predomina, más o menos desarrollada en algunos puntos, sin modificaciones sustanciales en el siglo XII y primera mitad del XIII respecto al comercio y la usura, sin que tampoco en realidad aparezca en este período una verdadera doctrina sobre el precio justo. Buena prueba de ello es Alejandro de Hales, cuya *Suma* se puede considerar como la obra culminante que cierra en cierto modo este período.

---

[148] NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 39.

[149] J. SALVIOLI: *Las doctrinas económicas en la Escolástica del s. XIII.* «Anuario de Historia del Derecho Español», t. 3, 1925, pág. 39.

Respecto al comercio, se da cuenta en la parte 3, cuestión 50, miembro 1, pág. 350, de la contraposición entre los argumentos de la falsa Epístola de San Juan Crisóstomo *Ejiciens*, en contra del comercio en general y la conocida sentencia de San Agustín, «fornicar no es lícito a los hombres nunca; comerciar, a veces es lícito, a veces no», y resuelve la antinomia declarando que «comerciar» con las debidas circunstancias, a saber de persona, causa, modo, tiempo, lugar y comunidad, es lícito; sin ellas es ilícito».

En cuanto al precio justo, A. de Hales sólo trata de la justicia en la compraventa, con referencia a la ley mosaica de los pesos y medidas justos, y su conclusión en esta materia no pasa de establecer que «porque en los pesos y medidas suelen producirse engaños y fraudes, pero no en el número, se establece ley judicial de pesas y medidas, pero no de número [49]. Respecto a la usura, como señala Noonan [150], no dice nada nuevo. Cita los conocidos argumentos de Graciano, a la vez que determina que es «contra el derecho natural» obtener un beneficio de lo que no es propio de uno.

Santo Tomás realiza también en esta materia de comercio, precio justo y usura, la síntesis racional entre las doctrinas aristotélicas y la concepción cristiana, síntesis en la que supera al Estagirita en puntos importantes y en la que ya se puede advertir la incidencia de las nuevas circunstancias económicas y sociales, constituyendo por ello la base y punto de partida de la evolución posterior. Esta síntesis representa su principal aportación al respecto, salvo algunos desarrollos de la posición tradicional, si bien hay que señalar que corresponde a San Alberto el Grande, con sus *Comentarios a la Etica y Política de Aristóteles*, el mérito de haber sido el primero que introdujo sus ideas sobre estos puntos en la escolástica.

Respecto al comercio, se pueden distinguir en Santo Tomás el cambio genérico y el comercio en sentido estricto. Al primero lo incluye expresamente en el derecho de gentes, en cuanto éste comprende, para él, las justas compras, ventas y cosas semejantes, sin las cuales los hombres no pueden convivir entre sí «y que se derivan de la ley natural como las conclusiones de los principios (1-2, q. 75, a. 4). A este sentido amplio del comercio se refiere, sin duda, cuando dice, siguiendo a Aristóteles, «que esta clase de cambio (el trueque) no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los jefes de familia o a los jefes de la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la población de las cosas necesarias para la vida».

---

[150] NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 45.

Por el contrario, el comerciante, en sentido estricto, lo define claramente, también con base en Aristóteles, por la idea de intención de lucro. «No es comerciante, escribe, todo el que vende una cosa más cara de lo que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara». Sin embargo, aunque admite con el Filósofo que «la primera especie de cambio es laudable, porque responde a una necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su propia causa fomenta el afán de lucro que no conoce límites, sino que tiende al infinito»; se separa sutil pero profundamente de Aristóteles al afirmar a continuación que «aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, continúa, no hay obstáculo alguno para que este lucro sea ordenado a un fin necesario, o aun honesto, y entonces la negociación será lícita». Estos fines pueden ser el sustento propio del comerciante y de su familia, el socorro de los necesitados o, incluso, «el servicio del interés público», lo que implica el reconocimiento de la función social que ejerce el comercio como fundamento de una ganancia en el mismo.

Es de advertir que, en la misma cuestión 77 de la 2-2, ad. 2, admite la venta con lucro del no comerciante por alguno de estos motivos: «ya porque hubiere mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de éste haya variado según la diferencia de lugar o tiempo, ya por exponerse a algún peligro al trasladarse de un lugar a otro o al hacer que sea transportada». Es obvio que si la ganancia por estos títulos es lícita a un no comerciante, con mayor razón lo será en el caso de éste, cuando ejerce esta ocupación de manera permanente con el fin de sustentarse a sí y a su familia o de servir a la comunidad.

Importa subrayar, respecto a Santo Tomás y sus seguidores, la importancia de la intención en el lucro mercantil. Como escribe Jarret, «para los medievalistas, pues, la total justificación del comercio descansa en la intención del comerciante. Si su primer objetivo es ganar dinero, ejerce pecaminosamente su profesión; si es asegurarse lo suficiente para vivir y procurar el bienestar de sus familiares, la ejerce legalmente» [151].

El tema del precio justo, como los demás anteriores, también lo abordaron los escolásticos desde un punto de vista moral, como su mismo título lo indica, lo cual no obsta para que, como fundamento de su juicio moral, desarrollaran una cierta teoría económica del precio, e incluso del valor, aunque no realicen por lo general la primera y segunda escolásticas un estudio independien-

---

[151] B. JARRET: *Social Theories of the Middle Age.* 1200-500. Nueva reimpresión. London, 1968, pág. 155.

te de éste, sino ocasional y vinculado al del precio justo, teoría económica que presenta un desarrollo gradual con el tiempo y al compás de la evolución de las condiciones económicas.

En realidad, la consideración escolástica del precio justo no comienza hasta Santo Tomás, quien dedica la cuestión 77 de la 2-2 a los fraudes que se cometen en la compraventa, y el artículo 1 se plantea expresamente el problema de «si puede alguien lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale». Antes de él, según indicamos, la obra escolástica más completa e importante anterior a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la Suma de A. de Hales, sólo trata de la justicia de la compraventa en relación a la ley mosaica de los pesos y medidas.

Santo Tomás, aunque hable de valor y de precio, se puede decir que no distingue expresamente su noción; de aquí que nos aparezca acertada la opinión del P. Zalba [152], según la cual «Santo Tomás expresó y comentó el principio del «justo precio», pero no ofrece un verdadero análisis del valor». Esta opinión aparece corroborada por J. A. Schumpeter en su obra *Historia del Análisis Económico* (vid. ed. Ariel, pás. 131-32).

Según Santo Tomás, «el valor de una cosa destinada al uso del hombre se mide por el precio a ella asignado, a cuyo fin se ha inventado la moneda, como Aristóteles enseña» (2-2, q. 77, a. 1). Aquí se halla clara la noción del precio como medida en dinero del valor. Sin embargo, puede existir divergencia entre el precio efectivo asignado a una cosa y el que corresponda realmente a ésta según su valor. En consecuencia, Santo Tomás concluye que «si el precio excede el valor de la cosa o, por el contrario, la cosa excede el valor del precio, no existirá igualdad de justicia». De aquí que, en principio, según el Aquinas, el precio se ha de adecuar lo más exactamente posible al valor de la cosa vendida, y en esto consiste precisamente su justicia. Es decir, según señala Negre, «el precio de un objeto es justo, para él, en la medida que responde al valor real del objeto» [153].

La falta de distinción entre valor y precio subsiste también en otro pasaje más importante (2-2, a. 77, a. 2, ad. 3) que, en esencia, se refiere más bien al valor que al precio, aunque utiliza este término y no aquél e implica una concepción sujetiva del valor.

---

[152] En su trabajo *El valor económico en los Escolásticos* («Estudios Eclesiásticos», vol. 18, 1954, pág. 16), el P. Zalba sigue y cita a V. Brants (*Squisse des théories economiques del XIII^e et XIV^e siècles*, Louvain, 1895, pág. 69).

[153] P. NEGRE: *Essai sur les concepts économiques de St. Thomas d'Aquin*. Aix-en-Provence, 1927, pág. 74.

Afirma expresamente, siguiendo a San Agustín, «que el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza..., sino según su utilidad que los hombres obtienen de ellas».

Además de estas ideas, importantes en la teoría escolástica al respecto, si bien no originales sino inspiradas en Aristóteles y San Agustín, también aparecen claramente apuntadas en otros lugares, aunque no desarrolladas las nociones de la común estimación como precio justo de las cosas y en germen la legitimidad del precio justo legal fijado por la autoridad pública, puntos ambos también muy importantes en la teoría escolástica del precio dado el desarrollo posterior de que fueron objeto, especialmente por la segunda escolástica.

En cuanto al primer aspecto, Santo Tomás se refiere a él cuando enseña «que el justo precio de las cosas no siempre está exactamente determinado, sino más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia» (2-2, q. 77, a. 1, ad. 1). En este pasaje se funda asimismo la doctrina de la extensión del precio justo, es decir, de no ser rígido, sino estar comprendida dentro de un máximo y un mínimo, común después en todos los escolásticos por lo general.

Sobre el precio legal, aunque el Padre Teófilo Urdanoz, en su Introducción a la cuestión 77 de la 2-2, edición bilingüe de la Suma publicada por la B.A.C., habla de la opinión que enseña con Santo Tomás y San Alfonso Ligorio que el *precio legal si existe obliga en conciencia,* fundándose en el art. 2, ad. 2 de dicha cuestión, sin embargo en dicho lugar Santo Tomás se refiere expresamente a la facultad del poder público, en relación a los fraudes en la cantidad de «fijar cuáles son las medidas de las cosas vendibles, atenidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas», lo que en realidad es distinto de la fijación de un precio legal, aunque se deba reconocer que este párrafo da pie para admitirlo e incluso parece sugerir la fijación del mismo por el poder público.

Por último, Santo Tomás admite también un precio que el Padre Urdanoz en el lugar citado llama excepcional, es decir, superior al precio justo, en cuanto considera lícito accidentalmente que en su determinación se tenga en cuenta, además del valor objetivo de la cosa, el quebranto o perjuicio sufrido por el vendedor al desprenderse de ella, «damnum emergens», pero no al revés, el beneficio especial obtenido con la misma por el comprador. A esta doctrina básica hay que añadir los factores indicados que autorizan a obtener un lucro en la venta de una cosa y que

por tanto constituyen también factores que pueden influir en el valor o precio de las cosas, tales como la diversidad de lugar y tiempo, la rareza o carestía de alimentos o, al contrario, su abundancia e incluso el trabajo [154].

La significación de Santo Tomás respecto de la usura [155] no representa una posición tan novedosa, en relación a la anterior tradición escolástica, como en el caso del comercio y precio justo, pues aquélla había venido elaborando con posterioridad a Graciano las razones escolásticas principales de condenación de la usura cuales son la no productividad o esterilidad del dinero, la identificación de los bienes consumibles de la cosa y su uso, por lo que, en el préstamo, cobrar el valor del objeto prestado o una retribución por su uso representaba la venta de la misma cosa dos veces y la ilicitud de la venta del tiempo que pertenece a todos los hombres.

Por ejemplo, San Buenaventura insiste especialmente como base de la ilicitud de la usura en la venta del tiempo [141 y 142]. Cabe destacar igualmente, como particularidad del mismo, la asimilación expresa que hace de la usura con el hurto, porque también en aquélla se da «cierta violencia y cierto fraude» y la explicación evangélica que da de esta afirmación. «Fraude, dice, en que se vende al hombre su cosa, pues cualquiera está obligado a socorrer por divino mandato a su prójimo con mutuo. Por tanto, cuando le vende aquello que está obligado a hacerle le defrauda y engaña. Asimismo, cuando le exige algo por pacto, en cierto modo le obliga a lo que no debe, por lo cual en todo tiempo la usura fue prohibida, como también el hurto, según declara el Maestro» [130].

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que la doctrina de Santo Tomás sobre este punto carezca de importancia. Al contrario, ésta es considerable, tanto por la síntesis que realiza de toda la tradición anterior, la solidez de los argumentos con que la expone y su conjugación con las ideas de Aristóteles como por el peso de su autoridad doctrinal e incluso ciertos matices de su obra, que implican un criterio innovador y abierto respecto a algunos puntos.

En primer lugar, es de notar que el Doctor Angélico, en la cuestión 78 de la 2-2, aunque la misma la titula «del pecado de usura» en general, sin distinciones, trata específicamente de la usura en el caso de los préstamos monetarios o en dinero, mien-

---

[154] En su Introducción a la cuestión 77 de la II-II de la edición bilingüe de la *Suma* publicada por la B.A.C., vol. 8.

[155] Sobre este punto se puede consultar la Introducción acabada de citar, páginas 650 y sigs., del P. T. Urdanoz.

tras que la tradición anterior estudiaba dentro del pecado de usura también el recibir más de lo entregado en el caso de préstamos en especie, trigo, vino, aceite, etc., consumibles. Noonan sugiere como explicación de este punto [156], que de hecho sus argumentos contra la usura no cubren el caso de todos los bienes fungibles. Otra explicación podría ser la influencia de Aristóteles que considera la usura (1 *Polit.*, cap. 3) también en relación al préstamo de dinero.

Los argumentos de Santo Tomás en contra de la usura se basan, en primer lugar, en los *Comentarios a las Sentencias,* en la naturaleza del dinero como medida de las cosas, por tanto invariable; de aquí que entregar dinero y recibir devuelto más implique una desigualdad. Este criterio supone una desviación de la posición de Aristóteles, que condena de manera más absoluta la usura, fundado en que se opone a la naturaleza y finalidad de la moneda como instrumento de cambio.

Pero el argumento principal de Santo Tomás contra la usura, de claro antecedente en la tradición escolástica, lo desarrolla en el art. 1, cuestión 78 de la 2-2. Consiste en que en los objetos que se consumen por el uso, «el préstamo transfiere la propiedad de los mismos». Este principio le da pie para aludir también de pasada a la injusticia del que presta vino, aceite o trigo y exige dos pagos, su restitución y una retribución por su uso. «Mas el dinero, según Aristóteles, continúa después, se ha inventado principalmente para facilitar los cambios y así el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el precio del dinero prestado, que es lo que constituye la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió a título de interés.»

Pero, sin duda, lo más interesante y de consecuencias principales de la doctrina de Santo Tomás sobre la usura es la distinción que establece implícitamente, al tratar de las sociedades, entre préstamos de consumo y de producción, y la aprobación de un lucro en este último caso basado en el hecho de que no se transfiere la propiedad del capital, aunque al hacerlo, como se ha advertido, no sea del todo consecuente con el principio de que en el dinero la propiedad y el uso se confunden.

Su discurso es el siguiente (2-2, q. 78, a. 2, ad. 5): «El que presta dinero transfiere el dominio del mismo al prestatario. Por esta razón, el beneficiario del préstamo lo posee a su propio ries-

---

[156] NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 57.

go y está obligado a restituirlo íntegramente; de ahí que el que prestó no deba exigir más. En cambio, el que da en comisión una cantidad pecuniaria al comerciante o al artesano, constituyendo con él una cierta sociedad, no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artífice trabaja con él a riesgo del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente, como fruto de la cosa suya, una parte de la ganancia que se obtenga.» Esta doctrina implica la idea de la productividad virtual del dinero, idea a la que apunta expresamente en otro lugar de la Suma (2-2, q. 62, a. 4) cuando dice que «el que tiene dinero no tiene la ganancia en el acto, sino sólo en potencia (*Qui habet pecuniam nondum habet lucrum in actu sed solum in virtute*).

También es digno de mención, sobre todo por su desarrollo posterior en relación a la doctrina de los cambios, el reconocimiento que hace en su tratamiento de la usura de la licitud de la venta del dinero en cuanto a su uso secundario y no principal de instrumento de pago. «Parejamente, escribe, la plata amonedada podrá también tener algún uso secundario; por ejemplo, si se entregan a alguien monedas de plata para ostentación o en garantía pignoraticia. Este uso del dinero puede ser lícitamente vendido por el hombre.» La licitud reconocida posteriormente del lucro en los cambios se basa en parte, precisamente, en este uso secundario, así como que en este caso no se trata de un prestamo sino, como aquí se indica, de una venta o de un contrato distinto del mutuo.

Por último, Santo Tomás reconoce como títulos extrínsecos que autoricen a percibir una retribución en caso de préstamo el daño emergente, pero no el lucro cesante, salvo en el caso de mora. El que otorga un préstamo, enseña (2-2, q. 78, ad. 1), puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño experimentado por la privación del dinero que debería poseer, pues esto no es venta del uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y es que el prestatario puede evitar una pérdida mayor que la que pudiera sufrir el prestamista. De este modo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro. Pero una compensación del daño fundada en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado no puede ser estipulada en el contrato, puesto que no se debe vender lo que aún no se posee y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos».

Scoto, tanto respecto al comercio como al precio justo y la usura, representa, sin duda, en general, una posición algo más liberal y amplia que la de Santo Tomás. En cuanto al comercio no hace referencia a su carácter vituperable accidental, sino que admite simplemente el cambio lucrativo con tal de que, además

de ajustarse a las reglas generales de lo justo y lo injusto, reúna estas dos condiciones: «Primera, que tal cambio sea útil a la república, y segunda, que el comerciante reciba el precio corespondiente según su diligencia, prudencia, solicitud y peligros [508]. En cuanto a la primera condición, considera útil a la república la conservación de las mercancías en el tiempo y su traslado en el espacio realizada por los comerciantes [509]. Respecto a la segunda, es de notar que reconoce expresamente que el lucro o la recompensa que se asigne al comerciante o se tome éste pueda exceder a lo exigido para el sustento necesario a sí y a su familia, de modo que «recompense también su solicitud, pericia y peligros» [512]. Schumpeter, sin duda, se funda en este pasaje cuando afirma en su obra citada, *Historia del Análisis Económico* (página 132), sin indicar la fuente en que se apoya, que «se puede atribuir a Duns Scoto el mérito de haber relacionado el precio justo con el coste, o sea, con el gasto de dinero y de esfuerzo, *expensae et labores*, del productor o mercader». Incluso le reconoce «el mérito de haber descubierto la condición del equilibrio competitivo más tarde conocida (en el siglo XIX) con el nombre de ley del coste. En cambio, considera francamente vituperables los que compran ahora las mercancías para venderlas inmediatamente, sin ningún trabajo de conservación, transporte o mejora por su parte [513].

Respecto al precio justo, no se advierte en Scoto la falta de distinción explícita, señalada al tratar de Santo Tomás, de los términos precio y valor, antes bien utiliza preferentemente la palabra valor, si bien en el fondo sus ideas no difieren sustancialmente de las de Santo Tomás, y se apoya también en San Agustín en cuanto a la importancia de la utilidad en relación a la «igualdad de valor que ha de ser observada» [496]. El criterio más amplio indicado de Scoto se muestra en este punto en la gran latitud que admite dentro de los extremos superior e ínfimo del precio justo: «Incluso el medio, escribe, al que se refiere la justicia conmutativa tiene una gran amplitud y en toda esta amplitud, aunque no se alcance el punto indivisible de equivalencia entre cosa y cosa, lo que es casi imposible, en cualquier grado cerca del extremo que se haga, se hace justamente» [497]. En general, estima que es bastante probable que cuando están contentos comprador y vendedor es signo de que consienten en remitirse mutuamente las diferencias, si falta algo de lo exigido por la justicia estricta.

Asimismo, dicho criterio amplio se concreta en los factores de la determinación del precio por los comerciantes, a los que se acaba de aludir. En primer lugar, considera que «el que sirve a la república en una función honesta debe vivir de su trabajo (...). Y no solo esto, sino que todo el mundo puede valorar justamente

su industria y solicitud... luego puede justamente recibir, por encima del sustento necesario para sí y su familia, el precio que corresponda a su industria. Además de esto, en tercer lugar, alguna recompensa corresponde a sus peligros».

Scoto, aunque condena la usura, porque el dinero no produce ningún fruto y por tanto implica el lucrarse con el trabajo ajeno [502], admite expresamente a continuación excepciones que autorizan a percibir un capital mayor del prestado, con o sin pacto, por razón de pena de mora, de *interesse*, o sea, en el caso de que el deudor perjudica notablemente al acreedor por su falta de pago [504], aunque no exista pacto, y, sobre todo, lo que tiene más importancia, por razón del seguro o de la incertidumbre en recobrar el capital [505], punto en el que se manifiesta la mayor amplitud indicada respecto a Santo Tomás, quien no hace referencia a este título.

En relación a la doctrina fundamental sobre el comercio, San Antonino no añade nada nuevo a las ideas de Santo Tomás y Aristóteles en quienes se funda sobre este punto [656-9], salvo que distingue muy netamente entre la actividad del puro comerciante que vende las mercancías sin modificarlas y la del artesano o fabricante que vende género después de transformados por su industria, lo que con toda justicia le autoriza para lucrarse por el trabajo y los materiales empleados. No obstante, el verdadero interés de San Antonino radica en la detallada descripción que realiza de las diversas modalidades de las actividades comerciales e industriales de su tiempo y de la forma de sus operaciones en Florencia, uno de los centros comerciales más importantes en Occidente de su época.

Respecto al precio justo, San Antonino de Florencia, si bien se inspira en este punto en los sermones de San Bernardino de Siena, es el autor de la primera escolástica que aborda de manera más directa e independiente el problema del valor y desarrolla con más amplitud los factores que intervienen en su formación.

Citando a Scoto distingue, en primer lugar, el valor natural, que «depende de la bondad de la naturaleza creada por Dios en la cosa», del valor usual, o en relación a «nuestro uso», siendo a éste al único que concede expresamente interés económico [660]. Tomado, pues, el valor en este segundo sentido, dice que «se puede determinar de tres maneras». Estas son: Primera, lo que él llama virtuosidad de la cosa y concreta en su actividad y eficacia; segunda, otro elemento de carácter objetivo, la rareza o escasez de la mercancía, y, tercera, por último, un elemento subjetivo que él llama «complacibilitate», es decir, el mayor o menor anhelo de «nuestra voluntad para tener tal cosa y usarla [661-3], al que concede importancia especial. «Usar, en el sentido que aquí se toma

—continúa— es la asunción o disposición de una cosa según el arbitrio de nuestra voluntad, y por eso no en pequeña parte el valor de las cosas venales se determina según el beneplácito de la voluntad o de la más o menos complacencia en el uso de esta cosa o de tal otra, según que un caballo agrada más a uno y otro a otro, y lo mismo un adorno, y de este modo uno aprecia una cosa mucho y la reputa preciosa y valiosa para sí, que para otro es de menos valor y al revés.»

Asimismo desarrolla la doctrina de Scoto y Santo Tomás sobre la extensión o latitud del precio justo, fundado en que éste «supone varios grados, y una certidumbre escasa y mucha ambigüedad, según el modo de opinión», y distingue tres especies de precio justo. «El primero —afirma— se puede llamar piadoso; el segundo, discreto, y el tercero, rígido. El primero, es el precio menor; el segundo, el mediano, y el tecero, el mayor» (*Suma*, p. 2, tít. 1, capítulo 15, 4).

En cambio, en cuanto a la usura, su posición es restrictiva, en relación a su época, pues si bien admite el lucro cesante como título para la percepción de una retribución por un capital prestado que se iba a destinar a negocios, es con la condición de que se realice tal préstamo por causa de «necesidad y piedad, movido por los ruegos de un amigo» (*Suma*, p. 2, tít. 1, cap. 7, col. 98).

Donde verdaderamente se muestra San Antonino innovador e incluso moderno es, al considerar, al tratar de la sociedad (p. 2, título 50, párs. 37 y 38), el dinero empleado en negocios como capital productivo, debido a la industria de los comerciantes, punto del que trataré más ampliamente en el capítulo siguiente. Incluso en otro lugar (p. 3, tít. 8, cap. 4, par. 2) habla expresamente de las posibilidades de inversión, término que emplea expresamente (*reinvestirent*), que el dinero ofrece a los comerciantes, siendo de notar aquí sobre todo que esta doctrina le sirve para justificar una ganancia en la venta a crédito, generalmente no admitida en su época, fundado en la pérdida que la privación de dinero, *carentia pecuniae*, suponía para los fabricantes en paños el poder fabricar menos paños.

Durante, pues, la primera escolástica la doctrina de la usura va sufriendo una evolución gradual en sentido de ampliación de las restricciones iniciales. Incluso a finales del siglo XIII y principios del XIV, algunos autores reconocen el *lucrum cessans*, la ganancia dejada de obtener por el capital prestado, como título para obtener una compensación sobre el mismo. Como afirma John T. Noonan, Jr. [157], «en el siglo XV el interés se desarrolló de ser con-

---

[157] NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 132.

siderado una compensación debida al prestamista por una falta del deudor, a ser considerado una compensación debida al prestador de la pérdida sufrida a causa de la realización del préstamo original».

En general, se puede afirmar con G. Le Bras [158] que en el curso de los siglos XII-XV la doctrina escolástica sobre la usura va alcanzando su perfección. Permaneciendo inmutable el principio de su ilicitud, «su aplicación se adapta a las necesidades nuevas de los particulares y de los Estados, ya que las controversias relativas a la sociedad, a las rentas, al cambio y a los empréstitos se terminaron con una solución liberal».

### *Ideas sobre el comercio en la segunda escolástica*

Con la segunda escolástica se produce, debido al descubrimiento de América una notable modificación y ampliación del sistema comercial que había predominado en la Europa cristiana durante la primera escolástica, cuyas notas principales se estudian con cierto detalle en el capítulo siguiente.

En relación al comercio, esta transformación se refleja, en términos generales, prescindiendo de un estudio particular de cada autor, primero, en una modificación de la idea de Santo Tomás de que el comercio encierra en sí cierta bajeza que se advierte primero en Soto, al distinguir el negocio en sí, al que considera de suyo *como indiferente,* del lucro como fin del mismo, que es el «que encierra una cierta malicia» (lib. 6, q. 2, a. 2), modificación que alcanza su total desarrollo en Lessio y Lugo, quienes acaban del todo haciendo caso omiso del carácter vituperable del comercio, para sustituirlo por el de indiferente sin distinciones.

Segundo en una acentuación de la necesidad y función social del comercio, necesidad y función social que se reconoce explícitamente como se verá en el capítulo siguiente, incluso en el caso de los comerciantes en dinero, los cambistas y banqueros. En relación a este punto, W. T. Cortelyou [159], afirma que la «teología católica tradicional no niega la legalidad de la empresa bancaria privada. Completamente al contrario, considera a los bancos como una parte del sistema completo de empresa privada de industria y comercio que suministra a la comunidad las cosas necesarias a la vida».

Incluso Soto [1214-21] que sigue más de cerca a Santo Tomás

---

[158] G. LE BRAS: *La doctrine éclesiastique de l'usura à l'époque classique (XII^e-XV^e siècle).* «Diction. Théologie Catholiq.», t. 15, col. 2371.

[159] W. T. CORTELYOU: *Banking Profit.* Washington University Catholic Press, p. 935, página 165.

y se caracteriza, en éste como en otros puntos, por un criterio en parte restrictivo, en cuanto destaca que «la ocupación mercantil o es ilícita por muchas circunstancias, o es accesible a muchísimos fraudes o está expuesta a muchos peligros», representando a su juicio otra calamidad social, la de que por su causa, «los hombres ociosos y ávidos de honores abandonan los restantes oficios y se sumergen en este abismo», establece que «el comercio es necesario, *simpliciter* a la república, por la desigual abundancia de los bienes necesarios a los hombres según los lugares y los tiempos». Soto se plantea incluso la cuestión de la socialización o su realización por el estado de esta función, y su opinión es que en verdad no podría fácilmente poner a disposición tantas mercancías por este procedimiento. En consecuencia, considera más prudente permitir esta industria entre los demás e incluso fomentarla.

Sin duda, la aportación principal en la segunda escolástica, respecto a este punto, está constituida por el reconocimiento del libre comercio internacional como de derecho de gentes, establecido por Vitoria en sus *Relecciones sobre los Indios*, complemento del cual es el derecho de libre navegación marítima, formulado también por la escuela española a través de Vázquez de Menchaca. La posición de Vitoria lleva a afirmar al Padre Teófilo Urdanoz [160] que «de lo que aún nadie se ha apercibido o al menos hasta ahora no se ha notado es que Vitoria en ésta su visión de las relaciones y derechos de libre comunicación ha avanzado aún más y sentado los principios explícitos del "neoliberalismo económico" y del "mercado libre a escala mundial"» (pág. 146).

En la neoescolástica, Taparelli sustenta una opinión abiertamente favorable al comercio (*Ensayo*, núm. 967), en cuanto lo considera *per se* un verdadero bien en la sociedad material, fundado, primero, «en que gracias a él, *los individuos* participan de las producciones de todo el globo, y tienen *realmente* bajo su dominio a todas las criaturas inferiores»; segundo, en que la *sociedad* particular le es deudora del acrecentamiento constante de su tesoro, y tercero, en que es «principio eficacísimo de universal asociación».

### *El precio justo en la segunda y tercera escolásticas*

La segunda escolástica trata el problema del precio justo con mayor extensión y detalle que la primera, pero refiriéndose de modo expreso al precio y no al valor. Aunque continúa y prolonga

---

[160] P. T. URDANOZ: *Síntesis teológico-jurídica de las doctrinas de Francisco de Vitoria.* En edición crítica de L. Pereña y J. M. Prendes de las Relecciones *De Indiis*, pág. 146.

la tradición de la primera escolástica se pueden advertir en sus ideas particularidades dignas de mención.

La primera es el relieve especial concedido a la utilidad de las cosas y no a su naturaleza como base del valor y a la estimación común como fuente de determinación del precio justo. «Aún más que la escolástica medieval —escribe De Roover— [161], los doctores posteriores se adhirieron a la teoría que la utilidad era la principal fuente del valor y que el precio justo en ausencia de regulación era el determinado por la estimación común, esto es por el juego de la oferta y la demanda sin fraudes, restricciones o conspiraciones.»

Esta posición se acusa de modo especial en el primero y principal autor de la escuela española, F. de Vitoria, quien establece el principio indicado de la estimación común repetidamente en su estudio sobre el precio justo, pero no de una manera genérica, sino muy matizada y limitada al caso de la existencia de muchos compradores o vendedores. «Respecto al precio de las cosas —enseña—, no se atiende a la naturaleza de las mismas, cuando entre la cosa que se vende y la que se compra no existe ninguna proporción, pues son de diversa especie, sino que se atiende a la estimación y convenio común de los hombres» (...). Queda, pues, continúa un poco después, que el precio de las cosas ha de ser buscado en la común estimación de los hombres. Y repite de nuevo al final de este párrafo: «Luego no procede tener en cuenta esto es oro y lo otro plata, sino según la estimación de los hombres» [1067].

Es tal la adhesión de Vitoria a este principio que afirma expresamente que las consideraciones expuestas por Conrado, en número hasta quince, según las cuales se puede deducir el precio justo de las cosas, «valen y son útiles una vez antes de que sea establecido el precio de la cosa por la común estimación de los hombres, porque una vez establecido debe ser seguido aquél» [1069].

La insistencia en esta idea podría hacer pensar que es sentado por Vitoria de manera indiscriminada y general. Sin embargo, nada más lejos de la realidad, pues a continuación nuestro autor la limita expresamente al caso de un mercado que hoy llamaríamos de libre competencia, en el que existen «muchos compradores y vendedores», respecto al que, vuelve a recalcar, «no se debe tener en cuenta la naturaleza de la cosa, ni el precio al que

---

[161] R. DE ROOVER: *Scholastic economics: Survival and lasting influence from the sixtheenth to Adam Smit.* «The Quaterly Journal of Economics», 69, mayo 1955, página 168.

fue comprada, es decir, lo caro que costó y con cuántos trabajos y peligros..., sino la común estimación «a cómo vale» [1068].

Para otras situaciones de mercado, aunque no emplea esta palabra, establece otras formas de determinación del precio, como indicaremos a continuación, lo que implica que existe en Vitoria una teoría múltiple y diferenciada de formación de los precios, según los distintos tipos de mercado. Con ella, aunque no emplee los modernos términos técnicos, Vitoria se adelanta a las modernas doctrinas económicas al respecto, y en ello consiste, sin duda, su verdadera originalidad en este punto, y una de las más importantes aportaciones de la segunda escolástica a la teoría de los precios. No obstante se debe hacer notar la escasa resonancia de sus ideas, debido seguramente a que no publicó sus *Comentarios a Santo Tomás* donde desarrolla este punto, los cuales han visto la luz recientemente con base en los apuntes de sus clases tomados por sus discípulos.

Así, según Vitoria, «otras cosas susceptibles de venta no son del mismo comunes, es decir, que hay muchos compradores y vendedores, sino pocos; v. g., si el trigo en tiempo de hambre estuviese en poder de uno o pocos». En este caso, el precio justo de la cosa no puede tomarse de la común estimación de los hombres (ya que ésta, acotamos, no existe), porque no son muchos los que compran y venden, ni le es lícito al que tiene trigo venderlo a su voluntad..., sino debe establecer un precio razonable de la cosa habida consideración del trabajo y los gastos, etc.» [1073].

Tampoco, continúa, el precio de las cosas se ha de tomar de la común estimación, «donde existan muchos vendedores y uno sólo o pocos compradores», «pues no le es lícito al comprador comprar muy barato aunque haya abundancia de mercancías y vendedores, sino que se ha de establecer el precio según el parecer de hombres buenos». Por el contrario, «si hay muchos compradores, y alguien por razón de necesidad vende una cosa, puede fijarse el precio por la común estimación», pues al existir muchos compradores, excluido el dolo o la connivencia de los mismos, como Vitoria señala expresamente, existe concurrencia entre los mismos, y por tanto, el precio es válido al derivarse de la común estimación de muchos.

Vitoria declara injusto el precio de los monopolios, a los que tipifica por la intención, es decir, por la existencia de dolo o fraude, ya en los vendedores o en los compradores; por ejemplo, si unos u otros «convinieren entre sí ninguno de los nuestros», dé el trigo o lo compre a no ser a tanto [1077].

El maestro escolástico español considera también el caso del precio de las mercancías fijado por la ley y establece que entonces

es precio justo y no es lícito venderlo en más y si se vende es ilícito y pecado porque las leyen obligan en el fuero de la conciencia.

Finalmente Vitoria consagra el principio de la autonomía de la voluntad de las partes «respecto de las cosas no necesarias a los usos humanos», excluido el dolo y el fraude, fundado en el principio «de que el que quiere no recibe injuria» [1079]. Por otra parte, cabe señalar que Vitoria tiene en cuenta como casos especiales que pueden influir en el precio justo, que el contrato se realice bien a ruegos del comprador o del vendedor y que las mercancías se vendan en gran cantidad, «porque —afirma—, el modo de venta aumenta o disminuye su precio».

Como se ve, Vitoria parte del principio fundamental de la determinación del precio por la ley de la oferta y la demanda, sin embargo, a diferencia de la economía clásica, sólo lo deja jugar en el caso de condiciones de libre concurrencia, en las que existe la posibilidad de formación de una estimación común en el precio, pero no en los demás casos indicados, en los que no existe dicha posibilidad y se podrían calificar de sistemas de concurrencia imperfecta, en los cuales subordina la determinación del precio a principios objetivos de justicia y a reglas morales. Se encuentra, pues, en Vitoria una aguda visión de la influencia de las condiciones sociales del mercado en la formación de los precios, de aquí que se haya podido hablar del sentido social de Vitoria en esta materia, como lo ha hecho D. Iparraguirre [162].

Como ya se ha apuntado, los doctores posteriores a Vitoria, incluso Soto, excepción hecha de Mercado, como se verá poco después, no siguen su interesante y, para su tiempo, minucioso análisis de los precios y vuelven a los cauces tradicionales, dentro de las particularidades indicadas de la insistencia en la utilidad como fuente del valor y en la común estimación como base del precio natural no fijado por la ley. En relación a éste subrayan su consabida amplitud, entre un máximo y un mínimo, sin dejar de ser justo, y las distintas condiciones que se deben tener en cuenta en la determinación del precio legal e influyen en la formación del natural, ideas que se encuentran también en Lessio a pesar de su posición avanzada en otros puntos.

Dentro de estos doctores, la facultad del poder público para fijar un precio legal y la obligación en conciencia de compradores y vendedores de ajustarse a él aparece formulada de modo muy preciso y con un claro sentido social en Alfonso de Castro [1254], cuando dice que «la ley natural y divina prohíbe que

---

[162] D. IPARRAGUIRRE: *F. de Vitoria. Una teoría social del valor económico.* Public. Univers. Deusto, Bilbao, 1957.

alguien venda una cosa por más del precio justo. Se ha de considerar que es precio justo el tasado por la autoridad pública». Esto, arguye, en relación a los bienes necesarios al sustento se demuestra por la misma razón natural, «porque entre las cosas provechosas a la república, una y no la menor, es que se disponga de alimentos a buen precio y moderado».

Respecto a los factores a tener en cuenta para la fijación del precio, cuando no está señalado por la ley, interesa la amplitud de elementos que hace jugar al efecto Juan de Medina, seguidor de Scoto, y su modo sistemático de ordenarlos. «Donde no existe —escribe en su *Codex de Restitutione*— ley determinante del precio, por el hecho de que acaso aquellas mercancías no es costumbre venderlas allí, si se traen por primera vez de otro lugar, entonces se han de considerar muchas cosas para asignar el precio justo de aquellas mercancías: de las cuales, unas proceden de parte del vendedor, otras del comprador y otras de las mismas mercancías. Por parte, en efecto, de los que venden, se han de considerar los gastos, trabajos, cuidado, industria y peligros, a los cuales se expusieron tales comerciantes de lugar a lugar o guardándolas. Por parte de los que compran, se ha de considerar la necesidad que sienten de tales cosas, la escasez o multitud de compradores, la *complacibilitas*, o apreciación de las mismas cosas. De modo semejante, se ha de tener en cuenta la utilidad de las mercancías para los mismos compradores. Por parte, en fin, de las mercancías se ha de estimar la rareza o abundancia de las mismas, su fertilidad o esterilidad, o la ventaja que pueden proporcionar a los que las posean. De igual modo su buen o mal estado de conservación y otras cosas semejantes».

A mi juicio, las teorías del valor y el precio dentro de la segunda escolástica, alcanza su expresión más completa, coherente e integrada en la *Suma de Tratos y Contratos* *, de Tomás de Mercado, por ello procuraré exponerla a continuación con un cierto detalle, por representar en cierto modo el compendio más logrado de las ideas de la escuela.

La teoría del valor no se encuentra en Mercado, como por lo demás ocurre frecuentemente, con todos los que tratan temas económicos, incluso en economistas modernos, al fin y al cabo el precio no es más que la medida en dinero del valor, distinguida con precisión, ni separada netamente de su doctrina sobre el precio, antes al contrario, aparece mezclada con ésta, en cuanto trata

---

* Los textos de esta obra se citan por la edición de la misma preparada por mí en publicación por el Instituto de Estudios Políticos, a cuya numeración de textos correlativa corresponden las cifras entre paréntesis que aparecen después de los textos.

de ella en el capítulo en que se ocupa de la autoridad de la república, para fijar tasa a los precios. Además es preciso señalar que tampoco se halla en sus ideas la debida claridad terminológica, pues usa a veces indiscriminadamente las palabras valor y precio, para expresar el mismo concepto.

Tal uso indiscriminado de dichos términos valor y precio, aparece claramente, por ejemplo, en el siguiente texto, en el que los utiliza indistintamente para indicar la noción de valor. «En las cosas venales —escribe— hay sustancia y valor: como en el trigo su naturaleza y su precio» [588].

Advertido lo anterior, la teoría del valor en Mercado está basada en la distinción en las cosas de tres aspectos fundamentales: su naturaleza, su valor y su precio.

La naturaleza es la condición de las cosas según su esencia. Por ejemplo, la naturaleza de un ratón es ser un animal; la del trigo, una planta o vegetal, y la del oro, un metal. Es obvio que, desde un punto de vista filosófico, es mayor la diginidad, la perfección, el valor en suma, del ratón que del trigo, y mayor la de éste a su vez que la del oro. Esto hace notar expresamente Mercado, al tratar de la autoridad de la república en la tasa y de los cambios.

La naturaleza de una cosa, pues, determina su dignidad esencial, pero ésta no se corresponde con su dignidad económica o valor. Mercado lo expresa de modo que no deja lugar ninguno a dudas, con base en la descripción de un hecho curioso sucedido en su tiempo. «Esta es prueba evidente —dice— de esta verdad que tratábamos, que no valen las cosas entre los hombres, lo que vale su natural, sino, según dijo el filósofo, lo que es nuestra voluntad y necesidad, como la que les da estima y valor.»

El valor o dignidad económica de una cosa, que Mercado suele denominar precio, como se ha indicado, es su aptitud o utilidad para servir a las necesidades humanas. Mercado cita, al efecto, a Aristóteles (lib. 5, cap. 5 de la *Etica a Nicómano*), a Santo Tomás (2-2, c. 77, art. 2, ad. 3) y a San Agustín (*La Ciudad de Dios*, libro 9, cap. 16), en quien se basa Santo Tomás expresamente.

Sin embargo, respecto a Aristóteles hay que señalar que ni en la frase en latín que cita Mercado al respecto, *indigentia nostra est causa et mensura humanarum conmutationum*, ni en el texto del pasaje en cuestión, tal como aparece traducido por Francisco de P. Samaranch en la edición española de las obras de Aristóteles, según la cual «la medida —en los cambios— es la necesidad que tenemos los unos de los otros, la cual sostiene la vida social, pues sin necesidad y sin necesidades semejantes, no habría intercambios o los intercambios serían distintos» (Edit. Aguilar, pág. 1233), se ve formulada expresamente la idea en cuestión aunque pueda ser inferida de ellas. Por otra parte, ni Aristóteles ni San Agustín ni Santo

Tomás desarrollaron esta idea como lo hicieron los autores de la segunda escolástica y especialmente Tomás de Mercado. De aquí que según J. A. Schumpeter —ob. cit., pág. 136—, «la economía del bienestar propia de los doctores escolásticos se enlazaba con su economía «pura por medio del concepto axial de esta última, el concepto de valor, el cual se basaba también en las «necesidades y su satisfacción». Este punto de partida no era, desde luego, nuevo en sí mismo. Pero la distinción aristotélica entre valor de uso y valor de cambio se profundizó y desarrolló hasta desembocar en una teoría subjetiva o utilitarista del valor de cambio o precio, de un modo que no presentaba analogías con nada contenido en la obra de Aristóteles ni de Santo Tomás, aunque sin duda existía en una y otra una indicación en este sentido».

La noción, pues, expresada de valor, como aptitud o utilidad de las cosas para servir a las necesidades, aparece con toda claridad y repetidamente en la *Suma*, de Tomás de Mercado. «No se estiman las cosas —dice en el lib. 2 cap. 6— en más de lo que sirven: y aquéllas se tienen en más: que son más necesarias, y más aprovechan.» Asimismo, y en el libro 4, capítulo 7, escribe: «En las cosas venales el precio no sigue la naturaleza, ni se precian según su dignidad, sino según la necesidad que de ellas tenemos, y lo que sirven.»

Mercado no sólo perfiló con claridad esta idea del valor económico, sino que comprendió y expuso su carácter social, es decir, su dependencia del distinto grado de conocimiento de la utilidad de las cosas en una sociedad determinada, según el grado de su desarrollo cultural y sus diferentes costumbres.

«Y el no servirse, nota al efecto Mercado, los hombres en todas partes de unas mismas —cosas—: causa que los que unos tienen en mucho: tengan otros en poco. Las sedas y brocados que tanto estimamos huellan los etíopes, los cueros y pellejos de que ellos hacen tanto caso, los menospreciamos nosotros. Porque ni ellos visten seda, ni nos corambre» (lib. 2, cap. 6).

Pero el economista sevillano además de comprender la dependencia social del valor económico intuyó también la influencia en él del elemento específico que hace que un valor sea propiamente económico, la rareza o escasez. El aire y el agua, mientras no son escasos no son bienes económicos, no tienen valor económico porque les falta este elemento de la rareza. «Y lo que es de poco precio —escribe en el lib. 4, art. 7— lo estiman todos en mucho, o por ser raro, o por otras razones que pueden concurrir.» Por tanto, aunque como dice Schumpeter (ob. cit., pág. 137) «los escolásticos tardíos no resuelven explícitamente la paradoja del valor —el hecho de que el agua, pese a ser muy útil, no tiene normalmente valor de cambio—», sin embargo se puede decir

que esta paradoja no es más que la expresión invertida de la idea de Mercado expuesta, la cual, por otra parte, implica por sí la conciencia de la importancia de influencia de la escasez en el valor, si bien se debe señalar que esta idea, como se deriva de sus propios términos, la formula Mercado relacionada con el precio en sentido estricto y no con referencia exclusiva al valor.

Expuesta la idea de valor en Tomás Mercado, antes de pasar a considerar el tercer concepto en cuestión, el precio, interesa destacar que así como Mercado advirtió la falta de correspondencia entre la dignidad natural de una cosa y su dignidad económica o valor, también percibió la falta de correspondencia, aunque no tan acentuada como en el caso anterior, entre valor y precio. La percibió en efecto y la expresó clara y terminantemente con estas palabras: «Y dado que en algunas cosas anden hermanados precio —precio aquí está usado en sentido amplio y equivale a valor— y estima, en las más andan apartados», frase después de la cual sigue la acabada de citar: «Y lo que es de poco precio lo estiman en mucho...», lo que corrobora su referencia indicada en este texto al precio en sentido estricto y no al valor.

El precio para Mercado como en general para todos los escolásticos, no es categoría simple y puramente económica, sino que tiene para ellos un carácter moral esencial. El precio verdadero no es cualquier precio, sino el precio justo, y por tal hay que entender, según la noción aristotélico-tomista el que expresa la igualdad entre lo que se da y se recibe, entre las mercancías y el dinero, pues como hemos indicado antes, según Mercado, «propio de la justicia es hacer igualdad en los contratos humanos. E igualdad es ajustar dos cosas disímiles» (lib. 1, cap. 3).

Ahora bien, es evidente que esta igualdad, el precio justo, no resulta de modo natural de la comparación de las cosas intercambiadas. El sabio dominico lo advierte agudamente, «cuál sea el justo precio de cada una —se refiere a las cosas— la naturaleza no la tasa. Ellas las crió y produjo, más no las apreció. Porque a la verdad no las crió para que se vendiesen y enajenasen, sino para que como de todos a todos sirviesen, según decíamos en el capítulo segundo. Nuestra malicia las hizo particulares y nuestra sociedad venales. Ingenio humano fue el comprar y vender. E invención de los hombres hacer el oro y plata, precio de lo restante» [146]. En este párrafo descubre penetrantemente Mercado el carácter de convención social del precio y su relación con un sistema económico de división de bienes.

Luego, si la naturaleza no fija el precio justo deben ser los hombres quienes lo establezcan. Esto se puede realizar de dos formas principales; una por la autoridad, otra por la propia comunidad. De aquí las dos clases fundamentales de precio justo

que distingue Mercado: «De todo lo cual se sigue —escribe— que el justo precio que vamos rastreando es en dos maneras (como dice el filósofo en el 5 de las *Eticas*) uno legal, que es el que pone o señala la república, otro natural o accidental, que es el que el uso introduce, y lo que agora vale en las plazas, o en las tiendas» [151].

Mercado justifica la facultad del Estado para establecerlo en cuatro razones curiosas y dignas de mención, pues representan una buena defensa de las intervenciones del estado en la vida económica, concretamente en los precios. Según la primera, puesto que «no se ha de seguir en el precio la dignidad y ser natural de las criaturas, sino el provecho y comodidad, que de ellas nos ha de venir. No hay a quien mejor convenga hacer esta apreciación, que a la república y su príncipe, que es cabeza de todos» [145]: Conforme a la segunda, «es buena razón que sí fue de su jurisdicción y oficio (del príncipe) escoger dos o tres metales, y hacerlos precio de lo restante, sea también suyo aplicar y dividir su valor a la ropa, valga ésta tanto y este bastimento, menos o más...» [148]. De acuerdo con la tercera, «si la naturaleza no tasa cuánto han de valer (las cosas), cuántos reales, cuántos ducados, ¿a quién más conforme a razón pertenecerá proveer esto, siendo tan necesario, que a la república?» [146].

En fin, según la cuarta, si «basta el vulgo sin cabeza a apreciar cualquier mercadería (...), cuánto mejor bastará la república en quien reside la potestad y autoridad de todos los vecinos y cuán más propio suyo será poner el precio a las cosas» [167].

El reconocimiento de esta facultad de fijar el precio justo no significa que esta fijación quede a la libre voluntad del príncipe o del pueblo, ni que el precio justo lo conciba Mercado y los escolásticos como una categoría independiente de las condiciones económicas. Precisamente la determinación o variación del precio justo debe ser realizada por aquéllos en función o según las circunstancias económicas. Mercado aborda directamente este problema, cuando escribe: «Para que sepan justamente tasar una mercaduría, o mudar y variar la tasa acertadamente, pondré las razones y causas, que se han de considerar en lo primero y las circunstancias que han de ocurrir, a lo segundo» [160].

Respecto al establecimiento de la tasa prescribe se tenga en cuenta si son mercaderías exteriores el coste de adquisición, los transportes, gastos y riesgos e incluso «el tiempo en que tienen ocupado en ello su dinero hasta que se saca y junto todo, añadiendo un moderado interés se hallará y pondrá el precio justo» [162].

En el caso de que sean mercaderías procedentes del interior los factores a incluir en el precio justo son costes y gastos de producción «mirar lo que cuestan los peones de la tierra, los pastos

y los demás gastos que se hacen, y darles sobre esto algún interés a los labradores y pastores pues es ganancia de todos y bien universal que ellos ganen» [162].

En síntesis, en la tasa del precio, según Mercado, «en las mercadurías necesarias se ha de tener respecto principalmente al bien común y también secundariamente a la ganancia de los mercaderes: para que con el cebo del interés, y gusto, insistan y trabajen mejor en proveer la ciudad» [161].

Es pues claro, que en el caso de tasa, el precio justo se debe formar, según Mercado, con todos los costes y gastos que intervengan en la producción o adquisición de las mercancías, y por tanto corresponde implícitamente a la teoría objetiva del valor que basa éste en los costes. No obstante lo anterior, Mercado hace mención de otra importante circunstancia a tener en cuenta, cuando en el caso de traer mercancías de fuera haya «aquel género de ropa ya en la ciudad. Esto es, la rareza, su abundancia o escasez, la falta —dice— que hay de ella, al tiempo que se tasa ésta, que de nuevo vino. Que tanta puede haber ya en la república, que no se le pueda conceder ganancia al recién venido, antes sea menester, pierda por la razón y coyuntura que llegó» [162], lo que supone subordinar el principio de los costes de producción, a la situación de la oferta y la demanda de la mercancía en el mercado.

Este criterio aparece aún más claramente en las condiciones de que hace depender la variación del precio de tasa. «Puesto el precio —escribe— para aumentarlo o disminuirlo, basta, o debe bastar, una de tres circunstancias o todas ellas. Conviene saber, si hay agora muchas más mercaderías o muchas menos, que cuando se apreciaron, si hay muchos o pocos compradores, o más o menos dineros, y se suelen vender de contado» [163]. Es de advertir la importancia expresa que concede no sólo a la abundancia o escasez de mercancías, sino también a la de dinero como factores de los que depende la variación del precio cuando no hay tasa y debe depender cuando ésta existe.

Por útimo, en relación al precio justo de tasa, es preciso señalar que Mercado indica, expresa, las dos formas principales de su establecimiento, bien en beneficio del comprador, señalando un precio máximo, «que no se exceda ni pase», bien «en favor del vendedor estableciendo un precio mínimo por debajo del cual no se puede bajar» [156].

En el primer caso «está obligado quien vende —según Mercado— a no pasar la pragmática (la tasa fijada por ella) y dentro de ella vender como corriere en la plaza», es decir, que en el caso de ser el precio corriente inferior al precio de tasa, obliga éste como precio justo y el ser mayor el de tasa no autoriza a traspasarlo.

El precio justo de tasa debe afectar, según Mercado, sobre todo a las cosas «que son más necesarias y más se gastan: pan, vino, carne, pescados, frutas, paños, sedas, lienzo, criados, casas, sin las cuales no se puede vivir o pasar, pero «en los demás como brocados, telillas, joyas y otras preseas, no se requiere tanto la tasa». Respecto de ellas rige la otra especie de precio justo que distingue el natural o accidental.

Este precio justo natural o accidental no es otro que, en términos modernos, el precio de mercado de libre competencia, derivado del juego de la oferta y la demanda, como se deriva claramente de su noción, que Mercado declaró repetidamente en diversos lugares de su obra, que no dejan ningún lugar de duda sobre su idea al respecto. «Este precio justo es, dice en una de sus definiciones más precisas, el que corre de contado públicamente y se usa esta semana y esta hora, como dicen en la plaza». «En las tiendas, concreta en otro lugar, si lo que se vende es por menudo, o en gradas, o en casa de mercaderes, si por junto [226], no habiendo en ello fuerza ni engaño, aunque es más variable (según la experiencia enseña) que el viento. Lo que ayer valía cincuenta ducados (como la cochinilla), vale hoy treinta, o porque llega mucha de México, o porque se escribió de Florencia no había pasaje a Turquía, o por otras mil ocasiones, que todos sabemos y parte dellas se escribirán [181].

De esta definición se pueden derivar las notas del precio corriente o de mercado. En primer lugar, «el correr públicamente (...) no habiendo en ello fuerza ni engaño», es decir, es el que se forma en la plaza o mercado público, cuando hay muchos vendedores y compradores, en condiciones tales que ninguno puede influir eficazmente en él voluntariamente, pues en otro caso existiría fuerza o engaño, según los casos. Se trata, pues, como se ha indicado, del tipo de precio que en términos modernos se conoce con el nombre de precio del mercado libre de competencia.

Consecuencia de esta nota es que si no se dan en la plaza o mercado las circunstancias que implica, entonces no tiene vigencia el precio corriente como precio justo, porque en realidad no lo es tal, al no existir la abundancia de compradores y vendedores necesaria. Se trataría de una situación de competencia imperfecta. La solución que da Mercado al respecto, en el caso especial «del precio justo al fiado que no corre mucho dél en la plaza», es atenerse a la estimación de buenos que lo entiendan, por cuanto se hallaría de contado (para Mercado el precio al fiado no puede ser mayor que al contado) en casa de mercaderes que lo venden, no de barata, sino como suelen para ganar en ello, que este tal será el precio justo al fiado, con su latitud de bajo, mediano y riguroso» [289].

En segundo lugar, este precio depende del tipo de venta, y así Mercado distingue un precio justo al por mayor y otro más elevado al por menor, o en las tiendas, en las que Mercado admite que se pueden vender los géneros algo más caros como recompensa al trabajo y servicio que se presta a la comunidad [290]. También distingue un tercer precio, distinto y especial, el de las almonedas o subastas. Respecto a este último, Mercado opina que «precio justo es el que en público el día de hoy tiene la ropa, y no puede ser más público que en pública almoneda», siempre, claro es, que no existan los tipos de fuerza y engaño que se suelen dar también en este tipo de venta y a los que alude el autor sevillano [243 y ss.].

Por último, el precio justo común, natural o corriente, en sentir de Mercado, es esencialmente variable. Precisamente, cuando explica los factores de variación del precio presenta en realidad una exposición de los elementos económicos que influyen en este tipo de precio justo. «Aumenta o disminuye el valor, escribe, una de aquellas tres razones que pusimos en el capítulo séptimo. Si hay mucha o poca mercadería, o muchos o pocos compradores, o dineros» [277], lo que implica claramente que para Mercado el precio corriente depende de las variaciones de la oferta y demanda no sólo de mercancías, sino también de dinero. A estas causas principales añade otras dos que se pueden calificar de accesorias, en cuanto sólo actúan en combinación con las primeras; «con éstas, dice, andan trabadas otras dos, tener uno gran necesidad de vender, o rogar con su ropa, digo que andan éstas metidas con las otras. Porque ninguna de ellas baja el precio, sino concurre con las primeras, que por tener necesidad de vender no bajará nadie, sino o porque hay abundancia de aquella mercadería o no muchos comerciantes o poco dinero; ni tampoco rogará, ni convidará se lo compran, sino por los mismos respetos» [277].

Si, según las ideas expuestas, no tiene vigencia como justo el precio usual en el caso de concurrencia imperfecta, o, como dice Mercado, «cuando no corre mucho dél en la plaza», es obvio que menos la tendrá en el caso de monopolio, el cual se opone claramente a la condición de la noción del precio justo de que «sea el que corre de contado públicamente, no existiendo en ello fuerza y engaño», porque bien la fuerza o el engaño, o ambos, existen en el régimen de monopolio, y el precio que resulta en él no corre en realidad públicamente, sino que es impuesto unilateralmente por una de las partes contratantes. Mercado lo declara así expresamente cuando dice «fuera del engaño (derivado del vicio o defecto oculto de la cosa vendida) suele haber otro (conviene a saber) que se conciertan los mercaderes de no abajar tanto (que

llamamos los castellanos monipodio), vicio abominable y aborrecible a todo género de gente, porque es muy perjudicial, tirano y dañoso, y por tal condenado por todas las leyes» [184].

«Y esto mismo se entiende, añade, distinguiendo con ello el monopolio de compra del de venta, de los que compran si se conciertan en no dar más. Como si llegando una flota de extranjeros o naturales a un puerto, los de tierra pusiesen entre sí de no dar por la ropa sino tal precio» [197]. Además de esta forma de monopolio, Mercado describe al tratar del atravesar—«acaparar productos para dar ley al mercado»—otras prácticas monopolistas, y respecto de ellas empieza estableciendo que «no es justo precio el que ellos (los que usan acaparar todo género de ropa, o la mayor parte de ella) piden, y llevan así aunque corra en público, porque ellos con su malicia son causa que valga tanto», es decir, que aun admitiendo sea el precio que corra en público, no es justo pues es impuesto a la fuerza por ellos deliberadamente en sus manejos.

En síntesis, se puede decir que Mercado nos ofrece una teoría del precio muy completa, armónica y equilibrada, aunque, claro es, no lo haga con la forma y con los términos técnicos modernos, en la que se conjugan armónicamente los aspectos morales, sociales, políticos y económicos del precio, al tener en cuenta en ella, en función de la justicia, la intervención del Estado en los precios, con la importancia del mercado de libre competencia, las situaciones de competencia imperfecta y monopolio y los factores económicos subjetivos y objetivos que influyen en el precio.

Respecto a Molina, se puede notar en un punto un sentido social menos acusado, en cuanto no considera que pequen contra la justicia los que almacenan bienes en tiempo de abundancia para venderlos más caros en tiempos de escasez, sino sólo contra el amor al prójimo, por lo cual no estima estén obligados a la restitución [1367].

En sentir de Schumpeter, «la condena de la fijación de precios que pronuncia Molina (aunque es una condena con matices) y su aprobación de las ganancias procedentes de precios altos, pero competitivos, en tiempo de escasez, son sin duda alguna juicios éticos. Pero revelan una percepción de la ganancia comercial y de las fluctuaciones de precios causantes de ella. Hay que tenerlo en cuenta porque, generalmente, no estamos acostumbrados a buscar en los escolásticos el origen de las teorías propias del liberalismo del «laissez-faire» ochocentista (op. cit. pág. 138).

Hecha esta observación, en la determinación del precio justo hace jugar los siguientes elementos: «la medida en que sirven a los usos humanos» [1368], la estimación «según la cual los hom-

bres valoran más o menos alguna cosa para su uso» [1369]; la escasez, por causa de esterilidad u otra semejante; la abundancia de compradores; la especial necesidad de una cosa para usos determinados y sobre todo, finalmente, incluye expresamente como Tomás de Mercado en esta enumeración la abundancia o escasez de dinero en algún lugar.

«Además, escribe, la falta de dinero en algún lugar hace decrecer el precio de otras cosas y su abundancia lo acrece. Pues cuanto menor es la abundancia de dinero en algún lugar, tanto más aumenta su valor, y por ello con igual cantidad de dinero se compra, en igualdad de circunstancias, mucho más. De tal modo que si la abundancia de frutos de la tierra es igual proporcionalmente en dos provincias y una tiene mayor abundancia de dinero que otra, son vendidos aquellos frutos a menor precio en la provincia que tiene menos abundancia de dinero y a menor precio son contratados los obreros que en la otra» [1370].

Interesa destacar que Schumpeter —op. cit., pág. 137— declara, en relación al concepto de estimación indicado, que Molina y Suso «fueron tan precisos como lo sería C. Menger al puntualizar que esa utilidad —la estimación— no es una propiedad de los bienes mismos, ni coincide con ninguna de sus cualidades intrínsecas, sino que es relejo de los usos que los individuos observados se proponen hacer de dichos bienes y de la importancia que atribuyen a otros usos». Esta observación del ilustre economista es también extensible a Tomás de Mercado, como se deriva claramente de la exposición realizada.

Mención especial, por su acusada significación social, merecen las ideas de Pedro de Valencia, «en su discurso sobre el precio del trigo al Rey nuestro Señor», donde defiende la tasa del mismo para evitar la expoliación de los pobres por los ricos. Como módulo regulador de los precios del pan propone el trabajo, es decir, los jornales necesarios para comprar, por ejemplo, una fanega de trigo, y pide que dicho precio se calcule [1376-8] de modo que no exceda de la posibilidad de la gente ordinaria y popular, habida cuenta de sus necesidades vitales y familiares y de los días de paro forzosos. Realiza una dura crítica de la injusticia de los ricos y de los que se aprovechan de su situación ventajosa en este punto para lucrarse a costa de los demás, e incluso denuncia la cobardía, remisión e ignorancia y conciencia laxa de los jueces, teólogos, juristas y confesores, llegando incluso a proponer la creación de un comisariado de abastos [núms. 1373-98]. Por ejemplo, afirma que «los que quitan al hombre el mantenimiento necesario son homicidas» y se lo quitan «todos los que se lo quieren dar a un precio moderado».

Sobre todo destaca en Pedro de Valencia, en relación al precio justo, su demostración de la necesidad de la intervención del Estado en los precios corrientes y la crítica de la ley de la oferta y de la demanda aplicada sin discriminación alguna, pues si bien admite ésta «al decir que el precio vulgarmente corriente entre compradores y vendedores es el justo», en el caso de que la necesidad no apriete más a los compradores que a los vendedores [1385], sin embargo, si pareciese existir desorden o demasía en los precios, especialmente de mantenimiento, los superiores deben estar a la mira y limitar los precios, sobre todo en el pan, pues no siendo el año muy fértil, «es grande la fuerza que tienen los vendedores y ninguna la resistencia de los que lo han menester para comer» [1386].

La neoescolástica abandona la extensión e importancia concedida por la segunda escolástica a la cuestión de precio justo. En su lugar, Balmes y Taparelli, dejando a un lado las ideas del Padre Liberatore en su libro *Principios de Economía Política,* por ser posterior a la «Rerum Novarum», abordan especialmente el problema del valor. Lo hacen con un método y enfoque similar al usado durante esta época en los temas económicos, en la cual la economía había adquirido ya plena independencia de la moral y sin apoyarse explícitamente en la doctrina escolástica anterior.

En realidad, la posición de Balmes y Taparelli al respecto coincide en lo fundamental, y también con las teorías al respecto de la segunda escolástica expuestas. Ambos defienden, en oposición a los fisiócratas —Destutt de Tracy en Balmes y Turgot en Taparelli—, la preeminencia de la utilidad sobre el trabajo en el valor de los bienes.

Balmes estima que el error fundamental en esta materia está «en confundir el *coste* con el *valor*» [1735], y establece que «de todo lo asentado hasta aquí se deduce que el valor de un objeto consiste en la dependencia que de dicho objeto tiene la satisfacción de nuestras necesidades» [1740]. En cuanto a Taparelli, declara que «la primera base del valor es su «utilidad»; el que sea raro, el que cueste trabajo adquirirlo, son circunstancias que aumentan su precio y sirven de fundamento a la opinión común para apreciarlas conforme a ellas» [1799].

En síntesis, creo que se puede afirmar que la teoría del valor de la escolástica combina las posiciones objetivista y subjetivista de esta teoría con predominio de esta última. Sus ideas al respecto no dejan de tener validez plena hoy. Según nota de Roover, «los miembros de la escuela de Salamanca lograron una de sus principales contribuciones al desarrollar una teoría del valor y escasez que se halla más en línea con la del pensamiento moderno

que la de Adam Smith con su enmarañada antítesis entre valor en uso y valor en cambio» [163].

### *La usura en la segunda y tercera escolásticas*

Después de examinar globalmente la evolución de la doctrina escolástica sobre el comercio y el precio justo durante la segunda y tercera escolástica, sólo nos resta en este apartado analizar dicha evolución respecto de la usura. Las transformaciones económicas producidas ya desde la baja Edad Media, con la gran expansión comercial de Occidente, y que culminaron al comienzo de la segunda escolástica con el descubrimiento de América, calificadas por algunos de revolucionarias, a las que ya se ha aludido sucintamente y que en el capítulo siguiente serán examinadas con mayor detalle, produjeron un notable desfase entre la teoría escolástica y la realidad de la práctica mercantil e industrial, e indudablemente impulsaron la orientación teórica, ya iniciada en la Edad Media, en el sentido de ampliar cada vez más de una manera indirecta el rigor y la estrechez de la posición escolástica en relación con la usura, aun manteniendo el principio de su condenación, ratificada repetidamente y de modo solemne por la Iglesia.

En esta ampliación de la doctrina se pueden distinguir como hitos principales la progresiva admisión cada vez más liberal de los títulos del lucro cesante, del riesgo y sobre todo de las prácticas llamadas de triple contrato y de la ley o costumbre del país. Este último título acabó por imponerse y persiste incluso en la actualidad. Ha dado lugar a una modificación sustancial del concepto de usura, pues mientras originariamente era tal toda percepción sobre el capital prestado, por mínima que fuera, ahora no es la percepción del interés corriente en el mercado, sino sólo el exigir intereses abusivos más elevados del interés admisible legal o económicamente, según las circunstancias.

Sin embargo, en este proceso de evolución de la doctrina escolástica hay que señalar una importante excepción, la de los doctores dominicos Cayetano, Victoria, Soto y Tomás de Mercado, quienes se mantienen fieles en este punto al pensamiento de Santo Tomás y sólo se permiten admitir el lucro cesante como base del interés en casos muy especiales, en cuanto exigían como condición para exigir algo por este motivo la necesidad, el verse forzado, bien por los ruegos de un amigo o por otra circunstancia, a retirar el dinero empleado en un negocio o preparado para él

---

[163] DE ROOVER: *Art. cit.*, pág. 186.

y dedicarlo al préstamo. Era, pues, necesario que no existiera intención de preferir el préstamo al negocio, pues si no era así, ya se estimaba el préstamo usurario.

Entre las ideas sobre la usura de los escritores dominicos citados destacan, a mi juicio, las de Mercado, pues se pueden descubrir en ellas una teoría del interés, de base económica, si bien de sentido negativo. Ello creo aconseja detenerse en su exposición.

La posición de Mercado se funda en una interpretación original del clásico argumento de la doctrina escolástica de la esterilidad del dinero. Esta esterilidad se basa en él, en último término, de modo expreso, en una teoría de la improductividad del dinero, no formulada de modo general e indiscriminada, sino establecida en relación concretamente con su empleo en negocios mercantiles lucrativos. El economista sevillano llega, pues, al fondo de la cuestión y en realidad su posición sólo es desacertada mirada desde la óptica del sistema económico capitalista en que vivimos y estamos inmersos, pero no desde una concepción comunitaria de la vida económica, que es a lo que parece tender el mundo moderno. Precisamente la consagración y generalización de la usura es una de las lacras principales del capitalismo, causa en gran parte de sus perniciosos efectos sociales. Por ello es ésta una de las materias en que las doctrinas económicas de Mercado tienen más interés y actualidad.

Respecto a la productividad del dinero, Mercado reconoce que éste, en una economía monetaria como la que existía ya entonces, es materia de ganancia, en cuanto es necesario en los empresarios para su inversión; pero advierte que también es materia de pérdida. Por ello no considera que sea suficiente para que se le deba atribuir una parte de la ganancia obtenida por su empleo en los negocios. Su opinión, al contrario, en este punto es que todo beneficio en los negocios se deriva y corresponde a la industria y el trabajo humanos. Estas ideas las expresa Mercado con su claridad y lógica acostumbradas en el siguiente texto: «Dirás, escribe, que me diste materia con que pudiese ganar; también me diste materia con que perder. Que la moneda sin la industria humana y la ventura fingida (que dicen) indiferente es de suyo y expuesta a peligro y riesgo. Demás desto, yo confieso, me diste materia con que ganase, pero no valía esta materia, que es los dineros, sino cien ducados, que ya te devuelvo. ¿Por qué me llevas diez más? Si dices que por lo que gané con tus ciento, no tienes tampoco derecho para participar de mi ganancia. Pregunto, ¿si perdiera, como muchas veces sucede, con tus ciento, habías de ser partícipe de la pérdida? Cosa es de reir, que por recibir de ti dinero con que gané, te he de dar diez ducados, y recibiendo

con que perdí no has tú de de perder nada (...). Así queda concluido que no hay razón ni causa por donde puedas llevas más de lo que diste, y por consiguiente lo llevas de balde» [847].

Mas Mercado expone y desarrolla otra razón importante que impide la percepción de intereses por los capitales prestados y empleados en negocios y que en último término viene a ser un complemento de lo anterior, con la que parece confundirse, pero que en realidad la refuerza. Consiste en la esterilidad productiva del dinero. Aquí late una distinción sutil entre materia de ganancia, o sea, de medio de adquisición de bienes productivos, y falta de productividad concreta o esterilidad en sí. El dinero, en el pensamiento de Mercado, es materia de ganancia o condición de productividad en los negocios, pero no lo es de modo inmediato, sino mediato. Para que en realidad sea productivo es necesario emplearlo en otra cosa, invertirlo. En sí y por sí, mientras permanezca en su condición natural es estéril. Son las otras cosas en que se ha invertido las que producen y no él. Estas ideas implican la no admisión de la identificación entre dinero y capital, identificación que es la base de justificación del interés en algunas teorías modernas.

«Vicio es contra natura y ley natural, escribe, hacer fructificar lo que de suyo es esterilísimo, y todos los sabios dicen que no hay cosa más estéril que el dinero, que no da fruto ninguno. Todas las demás multiplican y, como dice, paren (...). Mas el dinero (negocio es de espanto) nadie puede ganar con él mientras en dinero lo tiene. Ni fructifica sembrado, ni su valor se muda con los días, siempre tiene una ley, jamás medra con él su amo mientras en dinero lo tiene. Es menester para granjear la vida con él emplearlo en ropa, en mercería, bastimentos, que le pueden ser fecundos y dar algún interés, si se echó en trigo a la cosecha, y costó a cinco reales, por marzo y abril vale a ocho y nueve. El trigo fue, no el dinero, quien causó inmediatamente aquella ganancia, que fue como fruto suyo» (...). Por lo cual, concluye, es violentar y forzar, según dicen, la naturaleza ganar con sola moneda» [848-9].

Sin embargo, la importancia de esta interesante teoría de Mercado no fue captada ni halló eco en su tiempo. Antes, al contrario, la evolución del pensamiento escolástico se orientó, como se ha indicado, en el sentido de una admisión cada vez más amplia del interés. Un importante paso en éste fue la aceptación del riesgo como título de interés. Este paso fue dado por el español Juan de Medina al tratar de las ventas a plazo, pero con referencia expresa de su aplicación al caso de los préstamos, quien reconoció el riesgo como motivo para el percibo de una remuneración además del reintegro del préstamo, «porque nadie prestando, dice,

o esperando un precio está obligado a exponer su cosa al peligro de otro, salvo caso de necesidad» (De *Restitut. et Contract. Tractatus*. Salamanca, 1550, Cuest. 38, f. 149, col. 4).

Este título lo encontramos admitido también por Molina cuando escribe (*De Justitia et Jure*, 2, Disput. 304, núm. 8) que «nadie niega que si lo que se ha prestado se expone a un peligro, ya de no ser devuelto, ya de ser devuelto con trabajo y molestias del prestamista, es justo aceptar un precio por este peligro y molestias a que el prestamista se expone a sí mismo. Pues un bien dado en préstamo, siempre que se halle expuesto moralmente a un peligro probable de esta clase, vale tanto menos cuanto mayor o más probable sea el riesgo».

Respecto al lucro cesante, es importante destacar que Molina distingue netamente los préstamos de consumos de los de producción simplemente, es decir, no derivados de un contrato de sociedad. «Puede distinguirse, enseña, un doble uso de la cosa que se da en mutuo. Uno es para el negocio y lucro, vendiéndola aquélla por motivo de ganancia, permutándola o transfiriéndola a otro lugar o transfiriéndola a otro tiempo en que valga más, o, si se trata de dinero, comprándola con el mismo fin, transfiriéndolo a otro lugar o dándolo en cambio. Otro uso hay que no es el negocio, sino el consumo simple de la cosa tomada.»

Hecha la anterior distinción, establece que si el que da el mutuo, «por motivo del mismo se priva de algún lucro que por el uso de aquella cosa había de percibir, o incurre en algún daño, no se nos negará que por razón del lucro cesante o daño emergente puede percibir una compensación condigna sobre el capital» (tom. 2, disput. 304, núms. 6 y 7). En esta conclusión destaca de manera sorprendente la identificación que hace del lucro cesante con el daño emergente como títulos de lucro en los préstamos, a diferencia de los autores anteriores que admitieron el primero, pero no el segundo, o sólo con grandes restricciones. Como pruebas de su posición aduce en la disput. 315, núm. 11, que el lucro cesante, por razón del mutuo, no es menos estimable en dinero que el daño emergente» y que «aunque la moneda no valga más en sí que otra tanta cantidad, cuando sin embargo sufre la industria del comerciante que la destinaba a negociar y esperaba una ganancia de ella vale más para aquél». Aquí utiliza Molina a estos efectos la idea de la productividad del dinero en manos de los negociantes, bastante generalizada en la escuela española como veremos en el capítulo siguiente sobre los cambios.

Sin embargo, tanto en Medina en el caso del riesgo como en Molina en el del lucro cesante, estos títulos se hallan aún limitados por algunas restricciones y sólo alcanzan su pleno desarrollo

en otros dos doctores escolásticos de primera fila, el belga Lessio y el español Cardenal de Lugo, que concuerdan con el primero en sus posiciones fundamentales.

A fin de evitar reiterarnos nos limitaremos a exponer las ideas de Lessio. En relación al lucro cesante se plantea la cuestión si por razón del mismo es lícito percibir algo más, y contesta «que es lícito convenir desde el principio sobre el lucro cesante con el mutuatario, aunque no sea uno inducido por la fuerza o el fraude de éste» (*De Justitia et Jure,* lib. 2, cap. 20, duda 11). Como advierte Noonan [164], «su gran innovación es extender el título al dinero quitado de los negocios en orden a tenerlo listo para el préstamo».

Prueba su decisión: primero, «porque aquel dinero que prestas a otro, en cuanto sufres en tu industria en orden a obtener lucro de ella, vale para ti más que el mismo considerado en sí, pues es como simiente fecunda de lucro (*semen foecundum lucri*) para la industria, en la cual se contiene el lucro mismo virtualmente». Volvemos a ver aquí, expresada aún de manera más gráfica que en Molina, la idea de la productividad del dinero en los negocios. Segundo, «porque mientras te privas de este dinero destinado al lucro no sólo te privas de él, sino también de la esperanza de ganancia que habías pensado o tener de él con tu industria, pero esta esperanza es estimable en precio»... Tercero, «porque cuando se teme daño del mutuo es lícito convenir respecto a él, luego también por el lucro esperado... pues lo que poseemos en esperanza lo creemos poseer en algún modo». Este argumento se funda también en la equiparación de daño emergente y lucro cesante a estos efectos, advertida ya antes respecto de Molina.

En cuanto al título del riesgo, declara que es «absolutamente lícito exigir algo más sobre el capital por razón del peligro de éste o de las dificultades o de los gastos que se temen en su recuperación». Lo prueba: primero, porque «en tal caso me afecta un peligro, estimable en precio, como si presto a un hombre no conocido suficientemente o arruinado o de fe dudosa, o si temo grandes molestias en la recuperación del capital». Segundo, «porque el fiador puede por razón del peligro que soporta fiando exigir algo... y ser fiador es cierta ley del mutuo». Y tercero, porque «quien vende a plazo o a crédito puede por razón del peligro que sufre por el precio aplazado exigir algo más sobre el precio justo de la cosa simple, pero la dilación del precio es cierto mutuo tácito».

Otra particularidad importante de Lessio es la inclusión entre los títulos del lucro en el mutuo, la llamada «carentia pecuniae»,

---

[164] NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 262.

o la obligación de no repetir el capital antes de cierto tiempo, basándose para ello en ideas aisladas de Molina y Medina, a quienes cita expresamente. Las razones que da como fundamento de este título son las siguientese: primera, «porque es estimable en precio salir fiador en nombre de otro durante un año por cierta suma, aunque no exista ningún peligro en el deudor, luego también prestar con obligación de no repetir. Segunda, porque «es lícito exigir algo por la obligación de prestar mil, asumida por un año, luego también por la obligación de no repetir la moneda prestada por tanto» (lib. 2, cap. 20, duda 14).

El total desarrollo de estos títulos, como se manifiesta en las ideas de Lessio antes expuestas, en realidad legitima la percepción de una remuneración, o, si se quiere, un interés, aunque sea módico, en todos los casos de préstamo. Sin embargo, no menos digna de atención en este sentido es la llamada teoría del triple contrato, que, como señala Noonan [165], tuvo su origen en autores secundarios, ya entrada la época de la segunda escolástica, concretamente en John Eck, hacia el año 1515. El triple contrato, según la descripción del mismo que hace el primer autor de los acabados de citar, comprendía «el contrato original de sociedad, un segundo contrato de seguro del principal en el que se asegura la asignación de una ganancia probable futura en la sociedad y un tercer contrato por el que la futura ganancia incierta es vendida por una ganancia cierta menor». El triple contrato, aunque no aceptado por todos los teólogos escolásticos de primera fila, terminó imponiéndose con el tiempo, sobre todo a partir de su aprobación por la Segunda Congregación de los Jesuitas, con la consecuencia económica de facilitar los cambios comerciales y la moral de hacer consistir la existencia de usura de la observación o no de una pura forma de los contratos.

Otro paso importante en este proceso teórico de legalización del interés, y en cierto sentido definitivo, es la admisión por S. Maffei, en una obra sobre el tema aparecida en el año de 1744 [166], de un nuevo título extrínseco justificante del mismo, la *lex principis*, o sea, la ley o costumbre del país. Según esta posición, la usura no era ya cualquier percepción superior al capital prestado, sino la que sobrepasaba el tipo de interés moderado permitido por la ley o la costumbre de una región. Aunque el Papa se opuso a la doctrina de Maffei en su encíclica *Vix Pervenit*, publicada poco después del libro de aquél, 1 de noviembre de 1745, se puede

---

165 NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 209.

166 Se pueden consultar sobre este punto el artículo de De Roover citado, página 176, y la Introducción de Federico Rodríguez a la Encíclica *Vix pervenit*, en «Doctrina Pontificia. III. Documentos Sociales», B.A.C., Madrid, 1959, pág. 20.

decir que la misma produjo un efecto decisivo en esta cuestión, y por último ha llegado a imponerse y prevalecer desde entonces a nuestro tiempo, pues su idea sigue siendo en la práctica el fundamento de la noción actual de usura vigente en los sistemas capitalistas. En cuanto a la Iglesia, ha terminado por tolerarla e incluso por admitirla en cierto modo oficialmente, según se deriva, por ejemplo, de las Resoluciones del Santo Oficio del siglo XIX, en relación a este punto, al fallar favorablemente unos casos en que se exigía un interés modesto y del canon 1735 del Código de Derecho canónico aún vigente. Precisamente esta concepción de la usura está en la base de las ideas sobre la misma sustentadas por la neoescolástica o, mejor dicho, por su principal representante, Taparelli, pues los demás autores aludidos aquí no abordan esta cuestión, salvo Balmes, al que nos referiremos después, y Liberatore, que en su *Economía Política,* ya tardía y posterior a la aparición del catolicismo social, estudia el interés no en relación a la usura, sino en relación al rédito o renta del capital empleado en la producción. Según Taparelli, «una cosa es enfrenar al usurero y otra tasar los intereses legales del dinero» [1786], tasa que es de parecer debe ser impuesta por la autoridad como medio indirecto de facilitar la transmisión de capitales y con ello el comercio [1787-91].

Balmes adopta, por el contrario, sobre este punto una posición desfavorable a la usura, distinta de las expuestas hasta ahora. Su originalidad consiste en que deriva y vincula sus ideas al respecto a su concepción aludida de la propiedad, ligada tan estrictamente al trabajo. Aunque no es muy explícito sobre este punto, creo que este pasaje define con precisión su idea al respecto. «Siendo el trabajo, escribe, el origen primitivo de la propiedad, se echa de ver cuánta justicia, cuán profunda sabiduría, cuánta previsión, cuánto caudal de economía política se encierra en la ley moral que prohibe las adquisiciones sin trabajo; los que han combatido la prohibición de la usura se han acreditado de muy superficiales porque la usura no se refiere precisamente al interés del dinero; su principio fundamental es el siguiente: no se puede exigir un fruto de aquello que no lo produce.» Por ello, a su juicio, la finalidad de la ley de la usura es evitar que los ricos vivan a costa de los pobres; los que no trabajan del sudor de los trabajadores [1715].

La evolución expuesta de la doctrina escolástica sobre la usura muestra claramente la contradicción existente entre su formulación inicial y la realidad de la vida económica que progresivamente, a partir de los siglos XII y XIII, se desarrolla y evoluciona progresivamente primero en un sentido de expansión comercial y después con una orientación claramente capitalista, en la que por

consiguiente los valores económicos adquieren una importancia creciente, lo que obliga a los escolásticos a buscar nuevas fórmulas, muchas no muy consecuentes con los principios fundamentales, para adaptar hasta cierto punto la doctrina a las necesidades de la realidad económica. Esta adaptación supone una progresiva justificación teórica de los principios económicos del capitalismo, que ya en su tiempo iba informando, cada vez más extensa e intensamente, la vida económica, justificación teórica que no sólo tiene lugar en los campos estudiados en este capítulo y en el siguiente, sino también en el de la posesión de bienes con la consagración realizada, como vimos, por el último de los grandes escolásticos, Lugo, de la propiedad privada como de derecho natural.

Al realizar esta labor los escolásticos se fundaron, como se deriva de lo expuesto y se corrobora en el contenido del capítulo siguiente, en motivos económicos, aunque no aparezcan expresados técnicamente, similares a los formulados después por la economía clásica y moderna, hecho que creemos digno de una investigación detenida, a la vez que, por otra parte, refrenda la opinión sostenida en diversos lugares de este trabajo del escaso sentido social de la escolástica.

## 4. Moneda, cambio y bancos

### *Moneda, cambio y bancos en la escolástica hasta Cayetano*

Graciano y Pedro de Lombardo, autores que hemos tomado como punto de partida del pensamiento económico y social escolástico estudiado en este trabajo, no se ocupan de estos temas. Unicamente de los argumentos del texto de la *Palea Ejiciens* aludida en el tema anterior, recogido por Graciano, en relación a la usura, se pueden deducir dos caracteres del dinero, según la misma: la esterilidad al carecer de todo uso (lucrativo) y el no ser consumible, en cuanto se afirma en dicho texto que «ni disminuye ni envejece».

Este hecho no representa ninguna anomalía, ni responde tampoco a una posición doctrinal determinada. Es simplemente una consecuencia del tipo de economía de la época, basada en la autoproducción y el autoconsumo, en el predominio de la permuta o intercambios en especie, la escasez de moneda y su, sin duda, aún más reducida circulación. Como señala Salvioli [167], «la sociedad

---

[167] J. L. Salvioli: *Loc. cit.*, pág. 43.

medieval sufrió de la rarefacción monetaria que comenzó con Diocle-siano y se agudizó en los últimos tiempos del Imperio, sin que le procurasen válido remedio las reformas de Carlomagno que establecieron la soberanía de la plata en Occidente, mientras en Oriente subsistía la circulación del oro».

Esta economía cerrada, en alto grado estacionaria, empezó según los historiadores a expansionarse a finales del siglo XI con el comienzo de las Cruzadas. Simultáneamente a ellas se produjo el prodigioso desarrollo del comercio de las ciudades mercantiles italianas durante los siglos XII y XIII no sólo con la cristiandad, sino con todo el mundo entonces conocido, especialmente los países ribereños del Mediterráneo. Este desarrollo del comercio no sólo tuvo como consecuencia una afluencia de moneda y mentales preciosos a dichas ciudades y un extraordinario auge de la circulación de dinero en ellas, sino que dio lugar también a una creación de nuevas técnicas financieras, que constituyen aún hoy instituciones esenciales de la vida económica de nuestro mundo, como fueron los cambios monetarios, especialmente por letras, y la instauración de los primeros establecimientos bancarios.

Destacada esta transformación económica, no hay que perder de vista que las nuevas y múltiples modalidades de operaciones financieras y mercantiles de los comerciantes y banqueros italianos, se produjeron en un mundo en el que según aún vigentes los valores tradicionales de la sociedad teocrática medieval, si bien, en este orden de los valores, también hay que hacer notar que coincide con otro hecho ideológico importante ya destacado, el descubrimiento de las obras de Aristóteles en la Edad Media, y de sus ideas sobre la economía, y en concreto sobre el comercio y la moneda, lo que incitó la especulación teórica y contribuyó a la expansión doctrinal producida.

Dada la preeminencia de los valores y principios religiosos de esta sociedad, y el monopolio eclesiástico de la cultura, la escolástica no podía menos de enjuiciar y valorar doctrinalmente los nuevos hechos, desde su peculiar punto de vista moral. Su doctrina, pues, sobre la moneda, el cambio y la banca, siguió a la modificación de las circunstancias económicas y fue una respuesta a formas y modalidades puestas en práctica anteriormente. La génesis de su pensamiento al respecto fue también gradual. Al principio adquiere mayor relieve la teoría monetaria, que alcanza una de su más altas expresiones de la escolástica es la primera fase de ésta con Nicolás de Oresmes, mientras la doctrina sobre los cambios y los bancos se desarrolla especialmente ya durante la segunda escolástica.

Esta circunstancia se advierte incluso en Santo Tomás, a pesar de su carácter indiscutible de la más grande figura de la escolástica. Mientras que como señala E. Van Roey [168], se puede afirmar que él es quien «ha puesto los primeros jalones de la ciencia monetaria escolástica» y el «primero que ha ahondado y puesto en valor la noción aristotélica del dinero», lo que realiza en los artículos 13 y 14 del libro 1 de la obra *De Regimine Principum*, redactado después de su muerte, conforme a sus notas, por su discípulo Tolomeo de Luca, sin embargo, respecto al cambio, se limita en dichos capítulos a hacer referencia al arte «campsoria», que tiene por finalidad el trueque de moneda, si bien alude también, aunque un poco oscuramente, al hecho de distinto valor de las monedas en diversos lugares, cuando escribe que la moneda del país no vale tanto en las regiones extrañas como en las propias.

Por el contrario, respecto a la moneda, se encuentra en Santo Tomás, en las fuentes citadas, abordadas sintéticamente las cuestiones monetarias principales que preocuparon a los escolásticos. El origen de la moneda para evitar el inconveniente del trueque, las funciones del dinero como instrumento de cambio y medida de valor, la acuñación de moneda como atributo del príncipe. Afrontan incluso en relación a este derecho uno de los problemas que más preocuparon a los escolásticos en esta materia, el de las mutaciones monetarias, que empezaron a producirse a partir del siglo XII y sostiene que aunque el príncipe o rey puede obtener una ventaja en el batido de la moneda, pero con todo ésta debe ser moderada, no mudando el metal, ni disminuyendo su peso, porque esto se realiza con daño del pueblo, pues «mudar la moneda —dice— es tanto como mudar cualesquiera peso o medida». También alude, cuando ha existido una variación en la moneda, al problema jurídico-económico del pago de deudas y afirma que el derecho manda pagar lo prestado y cumplir los contratos según la moneda del tiempo inicial en cantidad y calidad.

Sin embargo, donde destaca la originalidad de Santo Tomás en esta materia, como subraya Van Roy [169], es cuando reconoce que si bien la moneda es medida e instrumento de los cambios, con todo puede ser por sí misma alguna otra cosa, ya que si se fundiese quedaría oro y plata, y así no siempre se ordena al cambio de las cosas. Aquí reconoce un valor intrínseco propio del dinero, que, por otra parte, es el fundamento de los cambios de moneda, como él mismo apunta a continuación. Con ello supera el nomina-

---

[168] E. VAN ROEY: *La monnaie d'après St. Thomas d'Aquin.* «Revue Néo-scholastique», 12, 1905, pág. 26.

[169] E. VAN ROEY: *Loc. cit.*, pág. 47.

lismo de Aristóteles —que Gonnard [170], de manera unilateral parece también atribuir a Santo Tomás, en cuanto deriva etimológicamente la palabra moneda del término griego «numisma», nombre— dado el reconocimiento que realiza de la llamada *bonitas intrínseca* de la moneda, posición metalista que va implícita también en las ideas indicadas sobre la mutación monetaria.

Además de Santo Tomás se ocuparon otros autores de la primera escolástica de temas monetarios, de tal modo que como apunta Gonnard [171] es preciso no creer que la literatura monetaria de la Edad Media sea pobre, pudiéndose distinguir en ella, como él lo hace, tres corrientes correspondientes a las fuentes canónica, romanista y aristotélica.

Sin embargo, el más representativo de todos ellos es, sin género de duda, Nicolás de Oresmes, autor no sólo de la primera obra específica sobre la moneda, sino incluso de la primera obra económica de corte moderno, en cuanto su tema es exclusivamente la moneda y en ella no se sigue el método escolástico. En los 26 concisos capítulos de que consta, Oresmes expone una teoría monetaria completa para su época, en la cual, si bien, como reconoce el mismo Gonnard [172] «no se puede presentar a Nicolás de Oresmes como el creador de una doctrina toda nueva», es preciso destacar no sólo la originalidad de su presentación y exposición, sino el desarrollo de importantes ideas nuevas.

El motivo de la obra, como Oresmes declara en el prólogo de la misma, es abordar la cuestión —que sin duda constituye el problema que preocupó, especialmente a este respecto, a la escolástica—: a saber, el derecho o no de los soberanos a cambiar a su arbitrio la moneda. Si bien en dicho prólogo proclama su fidelidad a la filosofía aristotélica, sin embargo sus ideas monetarias son mucho más extensas y completas que las de éste y, como señala Gonnard, «no se deja dominar por las ideas nominalistas y estatistas que contradictoriamente o no con otras aparecen en la doctrina de su maestro» [173].

El núcleo principal de la obra, desde el capítulo 8 en adelante, está constituido por las diversas modalidades de mutación monetaria y por la exposición de sus inconvenientes para la comunidad. Como antecedente, trata antes de las cuestiones generales siguientes: el motivo de la introducción del dinero, la materia de la cual debe estar formado, las diversas especies de moneda y la mezcla

---

[170] R. GONNARD: *Histoire des doctrines monetaires dans ses relations avec l'histoire des monnaies*. París, 1935, pág. 111.

[171] GONNARD: *Ob. cit.*, pág. 116.

[172] GONNARD: *Ob. cit.*, pág. 121.

[173] GONNARD: *Ob. cit.*, pág. 136.

de metales diversos, la forma y figura del dinero, a quién pertenece acuñar las monedas, a quién pertenece el dinero y el fin de su fabricación.

Entre sus ideas merecen destacarse:

1.° La fuerza con que niega que el soberano «sea ni el señor ni el dueño del dinero que tenga curso legal en el territorio sujeto a su autoridad (...). Pertenece, en consecuencia, a los que poseen esto que constituye la riqueza para los hombres. En efecto, si alguno da su pan o el trabajo de su cuerpo a cambio de su dinero, no apenas lo ha recibido viene a ser cosa suya» [623-4].

2.° El no menor vigor con que se opone a los cambios de moneda, en cuanto declara que «jamás debe tener lugar un cambio en el campo monetario, sino en los casos de absoluta necesidad y evidente ventaja para la comunidad» (cap. 8).

3.° Su posición bimetalista, que se refleja en el poder liberatorio que concede a la plata y al oro y en la exigencia que declara de que entre las monedas de ambos metales «debe existir una relación de valor y precio» (cap. 10).

4.° La firmeza, sorprendente en una época como en la que vivió en la que el poder de los príncipes y señores feudales era omnímoda e incontrolable, con que sostiene que «a fin de que el soberano no pueda dolosamente fingir la existencia de una causa de cambio en la proporción del dinero... corresponde sólo a la comunidad el determinar si, cuándo y de qué modo y hasta qué punto pueda ser cambiada una proporción de este género» (capítulo 10).

5.° Por último, la clara visión, válida aún hoy en lo fundamental, de los inconvenientes sociales y económicos para toda la comunidad de la mutación monetaria, en los que sin duda resalta que mediante ella «el soberano podría apoderarse de todo el dinero de la comunidad, empobreciendo excesivamente a los súbditos; que a causa de estos cambios cesa el curso regular de estos negocios y las riquezas naturales procedentes del extranjero no son ya exportadas allí donde el dinero resulta tan alterado... También el comercio interior se perturba y hace difícil en muchos sentidos a causa de estos cambios. Además en el período en el cual tienen lugar las rentas monetarias, las pensiones anuales, los alquileres, las tasas y otros conceptos semejantes no pueden ser valorados y establecidos con exactitud segura» (cap. 18 y sigs.).

En San Antonio de Florencia, al contrario que en Santo Tomás y Nicolás de Oresmes, se encuentra concedida una mayor atención

a los problemas de los negocios de cambio que a los monetarios propiamente dicho de los que no se ocupa de manera independiente. Sin embargo, esto no quiere decir que no se encuentren en sus enseñanzas ideas sumamente interesantes, que implican la concepción del dinero como capital o instrumento de producción.

Comentando la distinción 88 *Ejiciens*, del *Decreto* de *Graciano*, ya aludida, desarrolla la idea contenida en la misma de que el dinero no es fecundo, *lucroso*, diciendo que si bien el dinero de ninguna manera se puede multiplicar por sí mismo, sin embargo se torna rentable mediante la industria de los comerciantes en sus negocios (*sed per industria mercantium fit per eorum negotiationes lucrosa* (t. 2 de la *Suma Moral*, tít. 1, c. 7, cols. 98 y 99, edición de Verona, 1740, pár. 16). En este mismo lugar, párrafo 15, al hablar del lucro cesante como título de interés en los préstamos, se refiere expresamente al dinero utilizado en «negocios comerciales como verdadero capital».

Esta idea se halla expuesta aún más claramente e ilustrada con un ejemplo en otro lugar de la misma obra (p. 2, tít. 8, cap. 4, párrafo 2, col. 311), donde razona que no es usura si un comerciante se ve obligado a vender a plazo, cobrar un precio mayor que el de contado. «Y como dicen —escribe— de mejor gana venderían tales paños a tal precio, a saber, a 45 ó 50 al contado, si todo o la mayor parte lo pudieran vender así, que por 50 a plazo, porque el dinero obtenido entonces lo reinvestirían inmediatamente (*quia pecuniam tunc habitam cito reinvestirent*), confeccionando más paños cada año... Porque harían cien paños en lugar de hacer 15 a causa de la escasez de dinero (*carentia pecuniae*), que tiene que esperar a su plazo.»

En estos conceptos, además del empleo de un concepto económico tan moderno e importante como el de inversión, va implícita la llamada teoría de la productividad del dinero de Greidanus de la que después hablaremos al tratar de la segunda escolástica.

En relación al cambio, punto abordado también ya por otros autores anteriores y contemporáneos de San Antonio, algunos de ellos con un criterio más amplio que él, distingue cuatro clases. El llamado «menudo», cambio de monedas de mayor valor por otras de valor inferior, necesarias para los gastos diarios; el cambio por letras, en el que el cambista recibía una cantidad de dinero en un lugar para devolverla en otro; otra especie de cambio por letras, en la que inversamente el cambista en vez de recibir el dinero en su ciudad lo entregaba en ella para recobrarlo del cliente en otra plaza, y el cambio llamado seco, que en realidad eran cambios ficticios, para encubrir préstamos usuarios. San Antonio admite el lucro en el

primero por razón del trabajo y de los gastos de personal que suponía, así como también en el segundo y lo funda, en este caso, en el mayor valor de la moneda presente que la ausente, pues dice «más vale el floreno al florentino en Florencia que en otro lugar, y más el ducado romano en Roma que en otro lugar: actúa, pues —concluye—, la diversidad de monedas» (lib. 2, tít. 1, cap. 7, párrafo 87, col. 122). Además lo justifica también por razón del peligro y de los gastos de transporte. Por el contrario, respecto a la segunda modalidad del cambio por letras opina que «tiene sabor de usura» (p. 3, tít. 8, cap. 3, cols. 299-300). En cuanto al cambio seco, como en general todos los tratadistas, incluso de la segunda escolástica, lo rechaza plenamente.

Después de San Antonio, el hito más importante de la doctrina escolástica sobre los cambios, antes del comienzo de la escuela teológico-jurídica española, está constituido por el opúsculo *De Cambiis,* del cardenal Cayetano, obra importante no sólo por tener por motivo concreta en tema en cuestión, sino también porque dado su espíritu abierto y comprensivo representa un punto de referencia obligado de toda la especulación posterior y una base de los avances o desarrollos teóricos futuros.

Cayetano, a diferencia de San Antonio, que mantiene más bien una posición rigorista, representa un criterio amplio y comprensivo sobre esta materia. En primer lugar, declara expresamente que «el arte de los cambios es necesario y honesto en las ciudades, no en cuanto tal, sino en cuanto es necesario a la vida económica y política» (f. 193, col. 1 de la edición de Lyon, 1558), necesidad que se funda en la de los comerciantes y en el hecho de que éstos no pueden actuar cómodamente sin los cambios. En segundo lugar, separa decididamente la naturaleza jurídica del cambio de la del préstamo, al considerar que no es un mutuo, sino «un negocio de permuta de monedas» (f. 193, col. 1). Este punto es importante, pues implica no sólo la consideración a estos efectos de la moneda como una mercancía, sino también por abrir mayores posibilidades para la licitud de la percepción de una ganancia en el cambio, al no tener que enjuiciar la misma conforme a las normas más rigurosas de la usura, sino las más amplias de la compraventa.

En tercer lugar, su doctrina se funda en el conocimiento práctico de estas operaciones cambiarias e incluso en las consultas a los comerciantes las que realizaban. En cuarto lugar, donde se manifiesta especialmente la posición aperturista de nuestro autor es al admitir la modalidad de cambio en la que el cambista, en vez de recibir dinero y entregar letras de cambio, recibía letras de cambio y pagaba su importe con un descuento.

Como señala Noonan [174], la admisión de esta operación, que no es otra cosa que el descuento de letras de cambio, operación fundamental en la actualidad de los bancos comerciales, significa: a) la ruptura con el pasado; b) la sanción de que operaciones como éstas, en las cuales el crédito es extendido y aun creado, pueden ser fuente de un beneficio para los cambistas o banqueros; c) la legitimación como fuente de beneficio del «transporte virtual», dado el servicio efectuado en favor del cliente por los bancos, aunque no se realice un traslado efectivo de la moneda, y d) la posibilidad del establecimiento de un mercado de crédito a corto plazo que esta operación representa.

En quinto lugar, la naturaleza del contrato de cambio propugnada por Cayetano, abría la posibilidad de someter el beneficio en el cambio a la estimación común y a la ley de la oferta y la demanda. El mismo Cayetano admite, según lo anterior, que se pueda cobrar una cantidad mayor cuando se entrega dinero a un comerciante librando letra a tres meses que si ésta se libra a uno. «Nótese, sin embargo, con diligencia en este lugar —escribe—, que no es signo suficiente de injusto contrato, pagar menos por el cambio, cuando falta mucho tiempo hasta las ferias que cuando éstas son próximas...» Y por esto, si falta mucho tiempo, se entrega razonablemente, a causa de la abundancia de los vendedores, menos por los que pagan... (fr. 192, col. 2). En sexto lugar, en relación a la moneda, la divide en desembolsable y no desembolsable, *expendable y non expendable,* términos que se corresponden a los de moneda presente y ausente, y que jugaron un papel importante en la teoría posterior sobre los cambios como otro de los títulos de lucro en ellos, si bien no admitido por todos.

Cayetano es, pues, un digno antecesor de la escuela teológico-jurídica española, en la que culmina la doctrina de la segunda escolástica sobre la moneda, cambio y bancos. Pero la doctrina de la escuela española no sólo tiene una relevancia económica especial, sino que se inserta en unas circunstancias completamente especiales no sólo de la historia nacional, sino incluso universal, de aquí que valga la pena detenerse relativamente en ellas, a efectos de mejor comprensión de las ideas, antes de exponer éstas con un cierto detalle y de aludir de manera especial a su significación es influencia en la historia de las doctrinas económicas.

### *Moneda, cambio y bancos y la escolástica española del siglo XVI*

El siglo XVI occidental está dominado por un hecho histórico decisivo en la historia mundial, que generalmente se considera

---

[174] NOONAN: *Ob. cit.*, en nota pág. 315.

como el comienzo de una nueva era, la línea divisoria entre la Edad Media y la Moderna: el descubrimiento de América. Este hecho produjo en el nivel internacional europeo, la desarticulación del orden político y económico imperante en aquella fecha y con el auge de España y Portugal determinó que pasara a la Península Ibérica el centro de gravedad de la vida económica internacional, que hasta entonces se había localizado, como señala Larraz [175], al norte, en Alemania con la liga hanseática, y, al sur, en las repúblicas mercantiles italianas, Florencia, Génova y Venecia, siendo esta última el vínculo de unión comercial de Occidente con Oriente.

Este hecho tuvo su repercusión en el orden especulativo. No es mera coincidencia que, entonces, la llamada escuela de los los teólogos-juristas españoles ubicada en la Universidad de Salamanca principalmente y representada de modo especial por el que puede considerarse como su fundador, el ínclito F. de Vitoria, pase a la avanzada del pensamiento europeo.

Característica de esta escuela, como se ha indicado, es su estrecho entronque con la tradición escolástica más genuina, la de Santo Tomás, pero a la vez también la renovación de la propia escolástica, entonces en profunda postración, mediante la aplicación de sus ideas, principios y espíritu a las nuevas circunstancias sociales en el orden político, jurídico, internacional y económico.

Relegada al olvido y postergada en los últimos siglos la labor en estos campos, de los tratadistas españoles, ha sido precisamente en nuestro siglo en el que se ha reivindicado de manera especial la obra de los teólogos juristas como pioneros del derecho internacional, del derecho penal y en general del pensamiento político y jurídico modernos.

Esta reivindicación, por último, ha llegado incluso hasta el campo económico, en el que, en tiempos relativamente recientes, se ha puesto de manifiesto, como ya lo he indicado antes en diversos lugares, los antecedentes claros en los tratadistas españoles de importantes teorías económicas, incluso modernas. Una manifestación de esta realidad se encuentra en las cuestiones de moneda, cambio y bancos en las que nuestros autores del siglo XVI, sin romper con la tradición anterior, sino como continuadores de ella, prolongan en grado notable sus ideas al enfrentarse con las nuevas realidades económicas derivadas del descubrimiento de América que tuvieron un reflejo especial en estos campos.

De aquí que antes de realizar un estudio sucinto de las ideas

---

[175] Cfr. J. L. LARRAZ: *La época del mercantilismo en Castilla.* 1500-1700. 2.ª ed., Madrid, 1943, pág. 15.

de los autores de la escuela española sobre las materias indicadas, resulte necesario, para su más adecuada comprensión, describir en líneas generales, los caracteres principales de la situación histórico-económica en la que se insertan sus pensamientos, especialmente en cuanto guardan una relación más estrecha con el tema discutido.

Las características del marco económico del siglo XVI español, en el que actúan como elemento catalizador y desencadenante las consecuencias del descubrimiento de América, no se pueden considerar aisladamente, sin referencia alguna a la situación económica de España en el final de la Edad Media, en la que inciden las transformaciones del siglo XVI y que por tanto constituyen el punto de partida que, como tal, las condiciona en un cierto grado.

Por ello es preciso tener en cuenta estos cimientos de la economía del siglo XVI para evitar el error denunciado por Bermúdez Cañete [176] de considerar la vida económica de España a partir del reinado de Carlos V, como si entonces hubiera nacido por modo milagroso nuestro pueblo. Para estos autores, la Edad Media no ha dejado la menor huella en nuestro pueblo.

La Edad Media española está prácticamente toda ella mediatizada por una situación de guerra multisecular: la reconquista del país de los árabes, que, consecuentemente, se tiene que reflejar no sólo en la falta de una unidad nacional y en el retraso agrícola, industrial y comercial de España en relación a los demás países europeos, sino también en el predominio en la población autóctona del espíritu militar y caballeresco en relación al económico, productivo y comercial.

En este antecedente insoslayable, el reinado de los Reyes Católicos, durante el cual se realiza la unidad personal en ellos, de los Reinos de Castilla y Aragón, se culmina la Reconquista y tiene lugar el descubrimiento de América, constituye el puente de unión en España entre las dos Edades, la Media y la Moderna. Pues bien, según Vicens Vives [177], si bien los Reyes Católicos llevaron a cabo la importante labor de estabilización de la propiedad agrícola, sin embargo lo hicieron mediante la acumulación latifundista de la misma en los nobles y la Iglesia. Por otra parte subordinaron la explotación propiamente agrícola a la pecuaria, con vistas a desarrollar la producción de lana, lo que consiguieron en grado notable así como lograron su exportación a los mercados extranjeros. Además la expulsión de los judíos y moriscos privó a Castilla

---

[176] BERMÚDEZ CAÑETE: *La decadencia económica de España en el siglo XVI.* Ensayo de una interpretación. «Revista de Economía Política», 1956, pág. 240.

[177] Cfr. VICENS Y VIVES: *Manual de Historia Económica de España,* 6.ª ed. Barcelona 1969, págs. 265 y sigs.

de la principal clase artesana y comercial eficiente, avezada ya en los negocios. De ello se deriva que Castilla entra en el siglo XVI con una incipiente reordenación agraria, pero de carácter latifundista y subordinada a la producción ganadera, lo que fue causa del déficit posterior de productos agrícolas, con una industria muy modesta, no exportadora, poco desarrollada, incapaz de manufacturar el gran incremento de producción de lana, que fue objeto de exportación como materia prima para su laboreo por la industria europea, y carente de un gran comercio lucrativo, como por ejemplo el de las repúblicas italianas.

La situación económica de España, en la que se tiene lugar el impacto del descubrimiento de América, y que constituye el fundamento sobre el que se debían desarrollar las importantes consecuencias derivadas de dicho descubrimiento, se caracteriza, pues, en términos generales, por tener lugar en un período histórico en el que se acababa de fraguar la unidad política de España y se inicia un intento de ordenación económica paralelo a la unificación política. En dicho período, en Castilla especialmente, reino que dirigió el descubrimiento, faltaba una base económica humana y estructural adecuada para una empresa de tan gran envergadura, y no se había alcanzado con mucho el nivel de desarrollo agrícola, comercial e industrial de otros países de Europa, en una etapa ya calificada por algunos de precapitista, mientras en España no se había superado aún la economía fundamentalmente agrícola de la Edad Media.

En esta coyuntura inicial se puede afirmar que los principales impactos del descubrimiento de América con una transcendencia económica más destacable, especialmente a nuestros propósitos, se reducen a los seis siguientes: 1) Un «choque» psicológico importante que avivó el espíritu caballeresco y a la par la avidez por el oro en la población no sólo en España, sino de los demás reinos de Europa; 2) Un período peninsular de auge y desarrollo económico; 3) Una afluencia, creciente progresivamente a lo largo de este período, a España y Europa de metales preciosos; 4) Un elevado y sostenido aumento de los precios durante todo el siglo XVI; 5) La conversión de la Península en el principal núcleo de tráfico comercial del mundo y en el centro financiero, cambiario y monetario de Occidente, y 6) La «invasión» de España por los grandes comerciantes, cambistas y banqueros extranjeros.

1. No cabe duda que el descubrimiento de América produjo en la mentalidad del hombre del siglo XVI, no sólo castellano, sino europeo en general un influjo psicológico extraordinario que dio una nueva salida a las energías militares, caballerescas y aventureras del hombre castellano, acumuladas y puestas en práctica en

el solar patrio, y puso ante sus ojos el riesgo de una empresa difícil y gloriosa, capaz de canalizar su ímpetu de conquista militar y sus anhelos de extensión de su fe religiosa, móviles ambos predominantes en la Reconquista, a la vez que encandiló a muchos de ellos —y esto es lo que nos importe más subrayar aquí— con el brillo del oro, y el espejuelo de enriquecerse fácilmente y sin necesidad del trabajo continuado y la capacidad de negociar. Vicens y Vives, dice a este respecto: «Esta gente (los hidalgos castellanos valerosos y arruinados), que tenían una energía vital sin posible empleo en un negocio en gran escala para el que no estaba preparada, halló su escapatoria en el reflejo del oro y de la plata, en la ilusión de la riqueza alcanzada de golpe, ya por un rescate, ya por la adquisión de tierras y de indios» [178].

2. La situación de los países colonizados del Nuevo Mundo en un estadio de civilización primitiva exigió de España la exportación a América no sólo de hombres, sino también de semillas, víveres, apeos e instrumentos de labranza, animales domésticos de trabajo y mercaderías de todas clases de las utilizadas entonces en Europa, lo que determinó, en la época de 1500 a 1550, como señala Larraz [179], un período de coyuntura económica en alza, que exigió la explotación a pleno rendimiento de todos los recursos industriales, agrícolas y laborales de España.

3. Este funcionamiento a «pleno empleo», empleando una expresión moderna, de la economía española se vio estimulado por la contrapartida que correspondía a las remesas indicadas, es decir, las ingentes cantidades de metales preciosos de oro y plata que de modo creciente llegaban de las Indias, y que no sólo tuvieron lugar en el período indicado 1500-1550, sino que persistieron, incluso de manera creciente en algunas décadas, durante el siglo XVI y posteriormente. Según los trabajos de E. J. Hamilton [180] las entradas de metales preciosos en los registros de la casa de contratación de Sevilla de 1503 a 1660 ascendieron a 16.886.815 kilos de plata y 181.333 kilos de oro, cifras que se deben considerar bastante inferiores a la realidad, pues no comprenden las entradas extraoficiales que al parecer fueron también muy cuantiosas.

4. La creciente lluvia de oro y plata procedente de América que inundó la Península, se debe considerar, aunque no la única, como una de las principales causas de la no menos espectacular

---

178 *Ob. cit.*, pág. 288.

179 *Ob. cit.*, págs. 45 y sigs.

180 E. J. HAMILTON: *American Treasure and the Price Revolution in Spain.* Cambridge/Mass., 1934, pág. 42.

revolución ascendente de los precios que se manifestó primeramente en Andalucía, por donde entraban dichos metales, propagándose seguidamente a toda la Península y después a Europa. Respecto a Andalucía tomando como base el precio de 1511 del aceite, vino y trigo en dicha región, P. Vilar [181] da los siguientes índices de aumentos de los mismos hasta 1539.

| Año | Aceite | Vino | Trigo |
|---|---|---|---|
| 1511 ... ... ... | 100 | 100 | 100 |
| 1513 ... ... ... | 106,25 | 100 | 100 |
| 1530 ... ... ... | 212,50 | 425 | 273,3 |
| 1539 ... ... ... | 297,50 | 350 | 264,4 |

En cuanto a la variación del índice general de los precios españoles en el siglo XVI, se estima que la serie contenida en el cuadro que se inserta a continuación obtenida por J. Nadal Oller [182] es más expresiva que la presentada por J. Hamilton en la obra antes citada.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1506-10 | sobre | 1501-5 | aumentó | 16 % |
| 1511-15 | » | 1506-10 | » | 8 % |
| 1516-20 | » | 1511-15 | » | 5 % |
| 1521-25 | » | 1516-20 | » | 17 % |
| 1526-30 | » | 1521-25 | » | 7 % |
| 1531-35 | » | 1526-30 | » | 0 % |
| 1536-40 | » | 1531-35 | » | 4 % |
| 1541-45 | » | 1536-40 | » | 6 % |
| 1546-50 | » | 1541-45 | » | 12 % |
| 1551-55 | » | 1546-50 | » | 6 % |
| 1556-60 | » | 1551-55 | » | 10 % |
| 1561-65 | » | 1556-60 | » | 15 % |
| 1566-70 | » | 1561-65 | » | 1 % |
| 1571-75 | » | 1566-70 | » | 8 % |
| 1576-80 | » | 1571-75 | » | 0 % |
| 1581-85 | » | 1576-80 | » | 9 % |
| 1586-90 | » | 1581-85 | » | 2 % |
| 1591-95 | » | 1586-90 | » | 3 % |
| 1596-600 | » | 1591-95 | » | 12 % |

[181] P. VILAR: *Oro y moneda en la historia.* 1459-1920. Barcelona, Ariel, 1969, página 92.

[182] J. NADAL: *La revolución de los precios españoles en el s. XVI.* Estado actual de la cuestión. «Hispania», 1959.

Este cuadro muestra los elevados aumentos de los precios así como la irregularidad de los mismos, lo que indica que en ellos influyeron otras causas que las importaciones de oro y plata.

5. La riada de metales preciosos que entraba en España, así como el paso del núcleo preponderante del comercio mundial a la Península Ibérica señalado al comienzo de esta exposición, produjeron como consecuencia que Sevilla, Lisboa y las grandes ferias castellanas, especialmente la de Medina del Campo, se convirtieran en los centros de gravedad no sólo del comercio mercantil, sino del comercio del dinero y efectos, surgiendo un intenso tráfico de cambios internacionales entre dichas plazas, y, por una parte, las grandes ciudades europeas, especialmente las más comerciales de Europa (Amberes, Lyon, Génova, Florencia), y por otra las nuevas capitales de la América descubierta y colonizada por los españoles, con el consiguiente florecimiento de los negocios cambiarios y bancarios en España y la práctica en ella de múltiples y complicadas formas de operaciones financieras entonces conocidas, evolución respecto de la cual se encuentran abundantes testimonios en los documentos recogidos en la obra de Tomás de Mercado, *Suma de Tratos y Contratos*.

6) Una característica de este auge comercial y financiero de España, es que produjo como lógica consecuencia una invasión de la Península por comerciantes y banqueros de los países europeos, flamencos, genoveses y alemanes, especialmente, que influyeron de manera significativa en nuestra economía a la vez que obtenían pingües beneficios y se llevaban para sus países gran parte del oro y la plata que entraban en España, los cuales incluso gozaron del favor de los reyes, influjo que fue creciendo también a lo largo del siglo XVI [183].

De todos estos efectos del descubrimiento de América acabaron por ser determinantes, sobre todo de la regresión final de la economía española en el siglo XVI, en primer lugar, la elevación de los precios, y en segundo lugar, la intervención e influencia de los comerciantes y financieros extranjeros, efectos predominantes que no se deben considerar desligados uno de otro, sino estrechamente vinculados. Precisamente la sensiblemente mayor elevación de los precios en la Península respecto a los demás países de Europa es, sin duda, el factor más importante que hizo de la especulación comercial y financiera en España fuente de grandes ganancias para los comerciantes y financieros extranjeros, de don-

---

[183] Sobre este aspecto se puede consultar la obra citada de Vicens y Vives, páginas 393 y sigs.

de se deriva que ambos factores se conjugaron y actuaron en un mismo sentido de cooperar a la deterioración de la posición económica de España, tanto interior como internacional.

A grandes rasgos, la elevación de los precios produjo, en primer lugar, el resultado de frenar y acabar aniquilando el incipiente auge económico de Castilla indicado de la primera mitad del siglo XVI, ante el aumento de costes y la imposibilidad de competir con los precios extranjeros. A su vez, al aumento de las importaciones, las guerras sostenidas en Europa por los monarcas españoles, el menor valor relativo de la moneda española, etc., hizo que de la gran cantidad de metales preciosos traídos de América a España no quedara en ésta más que una mínima parte. En lugar de las nuevas monedas castellanas de oro y plata finos, con que se acuñaron aquéllas, se vio inundada España de ingente cantidad de monedas de metales inferiores y de baja calidad, todo lo cual fue empeorado por la creciente presión fiscal y las desacertadas medidas políticas adoptadas para remediar esta situación, que llegaron a determinar en un principio prohibir las ya escasas exportaciones de España al extranjero y favorecer las importaciones.

En síntesis, se puede decir que España pasó a ser en la primera mitad del siglo XVI el escenario privilegiado de los fenómenos económicos más importantes e interesantes de su tiempo; de aquí que nuestros tratadistas tuvieran un conocimiento de primera mano y vital de los mismos. Lograron constatarlos y, enfocándolos según los principios escolásticos, consiguieron una notable renovación y ampliación de las doctrinas escolásticas tradicionales que profesaban por la aplicación de las mismas a las nuevas situación y condiciones de su tiempo. Aquí es preciso notar, a pesar del método especulativo que siguen, la indudable base en la observación de la realidad de las teorías económicas de la segunda escolástica, especialmente en esta materia de moneda, cambio y bancos, como lo hace notar J. A. Schumpeter en su obra repetida *Historia del Análisis Económico* (Ariel, pág. 138) cuando dice que «vale la pena subrayar el carácter realista de la obra de los escolásticos. Estos hombres no se han dedicado a especular. Han realizado toda la investigación factual que han podido en una época que no contaba con servicios estadísticos».

Los autores españoles más representativos en relación a la materia en cuestión, a lo largo de todo el siglo XVI, son, por orden cronológico: Francisco de Vitoria, Juan de Medina, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado, Luis de Molina y Domingo Báñez.

*Francisco de Vitoria.* Es indiscutiblemente el iniciador, maestro principal y figura cumbre de la escuela teológico-jurídica españo-

la, que como tal abrió su camino y marcó los rumbos posteriores de la misma. Sin embargo, por desgracia, no dejó ninguna obra escrita por su propia mano, pues incluso sus célebres relecciones y los comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, publicados después de su muerte, proceden de apuntes de sus explicaciones docentes en su cátedra de Salamanca, tomados por sus alumnos.

Si bien Santo Tomás en la 2-2 no trata de la materia de cambios, Vitoria, al comentar las cuestiones sobre la usura comprendidas en aquéllas, introduce un artículo independiente que titula «Materia utilis de cambiis».

Vitoria considera en sentido estricto el cambio como «la permuta de una moneda por otra» y trata específicamente de cambio de una moneda por otras de distinto valor, después llamado cambio «por menudo», del cambio de letras y del cambio seco. En general admite la licitud de una ganancia en los cambios de moneda por moneda y en el de letras, si bien respecto de este último no la admite si se trata de cambios entre lugares cercanos dentro del mismo reino. Rechaza terminante el lucro en los cambios secos, así como en los que él llama de «atrancar ferias», que no son otra cosa que cambios por letras en los que por razón de la demora de plazo normal de pago se estipulaba una ganancia suplementaria, si bien en este caso admite un cierto lucro en el caso de que exista «lucro cesante», lo que estima se da raramente en la práctica.

En este artículo no trata de modo particular de la moneda, ni hace referencia directa al fenómeno de la importación de metales preciosos de América y del aumento de los precios. Unicamente se encuentra en él esta alusión velada al mayor valor de la moneda en Alemania a causa de su escasez relativa allí: «A veces, sin embargo, dice, el que da el dinero pierde, como solía suceder cuando el emperador estaba en Alemania, donde había gran escasez de moneda. Entonces, si el duque de Alba entregaba en Medina mil áureos, no recibía tanto en Alemania, y esto era lícito» (*De Justitia,* Madrid, 1934, t. 2, núm. 71). Aunque Vitoria murió en 1546 y por tanto vivió en la época en que todavía no se había comenzado a sentir seriamente en Castilla el impacto de los fenómenos indicados ni había comenzado el declive económico aludido anteriormente, sin embargo no se puede decir que no se diera cuenta del mismo, como lo indica el texto aludido y según el testimonio de Báñez, que menciona expresa y conjuntamente a Vitoria y Soto como sostenedores de la justicia de las diferencias de los cambios por abundancia o escasez de toda moneda por el título de esta misma abundancia o escasez.

*Juan de Medina.* Trata de esta cuestión de cambios y moneda en su obra *Código sobre la Restitución,* publicada por primera vez en Alcalá de Henares, de cuya Universidad fue profesor destacado, el año 1546, en que murió. Medina se adhiere a la dirección escolástica franciscana escotista y no a la tomista. En la materia de cambios, en ningún momento cita a Cayetano y funda sus posiciones fundamentales principalmente en ideas de Scoto sobre la usura.

Característica de su doctrina es su marcada posición liberal frente a la posición más restrictiva de Vitoria y sobre todo de Soto en la admisión de la licitud de percibir una ganancia en toda clase de cambios, incluso en el que concurre únicamente la diversidad de tiempo, aunque sea en realidad puro mutuo. Admite que esta ganancia sea proporcional en su caso a la mayor o menor distancia del lugar, a la mayor o menor cantidad cambiada y también al mayor o menor tiempo, justificando este lucro no, por supuesto, en el tiempo, lo que hubiera sido admitir la usura e incurrir en herejía, sino en los servicios y el «interesse» y en las cargas asumidas por causa del cambiar y prestar. Distingue estas cargas en antecedentes: buscar y reunir monedas de todas clases, tener corresponsales en diversos lugares, concomitantes, contar las monedas, llevar cuenta en libros y arriesgar frecuentemente las monedas prestadas y subsiguientes, considerando como tales sufrir «algún interés, temor justo y ansiedad por el pago, no realizado sin gastos ni juicios». Respecto de todos estos títulos hay que observar que comportan la interesante novedad de aplicar al cambio el título del riesgo como motivo de lucro, título que, como vimos, es peculiar de la doctrina de Medina sobre los préstamos. Esta posición, que supone una cierta identificación práctica entre la naturaleza de cambio y préstamos es continuada y ampliada después, según indicaremos, por Navarro, Lessio y Lugo.

Medina no alude tampoco expresamente al fenómeno de la abundancia de metales preciosos y a su reflejo en los precios, antes bien, en relación a sus consecuencias respecto de los cambios sostiene, por el contrario, y en este punto también se contrapone a Soto y a los demás tratadistas, una posición restrictiva y no admite que se aumente el lucro en los cambios por el hecho de la abundancia o escasez de dinero en las ferias o en los lugares donde ha de realizarse el pago, considerando tal aumento si no usurario, sí injusto y con obligación de restitución, lo que implica una posición contraria, en principio, al cuantitativismo.

Por último, es preciso señalar que trata respecto de la moneda de la cuestión de si puede venderse el dinero, adoptando una posición nominalista al no admitir un valor venal de la moneda

cuando existe un valor fijado legalmente a la misma y al no aceptar, en consecuencia, la licitud de una ganancia por la mera venta de moneda.

*Soto*. En relación a Vitoria y Medina, lo primero que se advierte en Soto es un amplio desarrollo del tratamiento de esta cuestión, no sólo en extensión material, sino en temas tratados y en la doctrina expuesta y su fundamentación. Soto dedica a este tema de cambios las seis últimas cuestiones (8 a 13, inclusive), que comprenden 13 artículos en total del libro 6 de su *Tratado de la Justicia y el Derecho* en la considerada edición príncipe, que vio la luz en 1556, si bien hay que hacer notar que la primera edición tuvo lugar en 1553.

Se ha señalado el rigorismo de Soto en materia de usura y cambios, al que hace referencia el mismo Padre V. D. Carro [184]. Sin embargo, Soto, como Cayetano, defiende, en el lib. 6, cuest. 8, a. 1, la licitud del cambio, su utilidad social y su naturaleza propia, distinta de la del mutuo o permuta de dinero por dinero, incluso de la misma especie, y su rigorismo se centra fundamentalmente en que, según indica J. Brufau [185], «se mantiene inflexible en no tolerar que se perciban intereses por razón del tiempo», bajo ningún concepto o motivo. Este le lleva, en relación al cambio por razón del tiempo, a declarar rotundamente «que no puede por motivo alguno ser lícito, ya que encierra manifiestamente una razón de préstamo y, por tanto, la ganancia que se le asigne constituye abiertamente una usura injusta», y expresar su desacuerdo con los doctores, y de modo especial sin duda con Medina, que no reprueban tales cambios, «a causa de los trabajos y gastos y lucro cesante», pues de otra manera, explica más adelante, «todos los usureros podrían ser excusados».

En este punto se separa incluso de Vitoria, quien, aunque con bastante reticencia, no descarta la licitud de percibir por la demora de tiempo algo si efectivamente se da lucro cesante.

No obstante lo anterior, en las demás modalidades de cambio fundamentales, en las que no interviene lucro por razón del tiempo, sustenta un criterio más abierto y comprensivo, e incluso en algunos puntos importantes avanzado e innovador. En consecuencia, admite el lucro en el cambio por razón de la diversidad de la moneda, concepto que no se identifica totalmente con el que él llama cambio manual o al por menudo, sino que tiene una ampli-

---

[184] En su introducción al tomo 3, pág. 16, del *Tratado de la Justicia y el Derecho*, edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968.

[185] J. Brufau: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepto del poder*. Universidad de Salamanca, 1960, pág. 110.

tud mayor y en relación al cual desarrolla, en justificación de la ganancia indicada, una interesante teoría sobre la moneda y especialmente sobre el valor de los metales monetarios, en cuanto expresamente reconoce que un metal monetario puede ser más apreciado que otro en un lugar determinado, en razón de su mayor escasez y abundancia relativa de ambos.

Igualmente admite el cambio por razón de lugar, o cambio por letras, respecto del cual declara es lícito percibir «alguna ganancia por razones de este traslado» (*De Justitia*, lib. 6, cuest. 10, artículo 1), bien real o incluso virtual, que supone este cambio, con tal que se haga por otro, «lo que es, dice, valorable en dinero». Asimismo declara lícito el cambio de monedas que tienen desigual valor en unos lugares que otros por razón de la abundancia o escasez de toda moneda, punto en el que se muestra más avanzado que sus predecesores, estableciendo la conclusión de que «es lícito cambiar el dinero de un lugar a otro, aun teniendo en cuenta la abundancia que hay en uno y la escasez que hay en otro, o sea, con la condición de que por una cantidad mayor entregada donde abunda se reciba otra menor donde escasea, con tal que además no se tenga otra razón del tiempo más que el que es necesario para hacer llegar las letras, ya que por él, como se verá más adelante, no puede aumentarse el valor, y no haya en ello ninguna clase de dolo o engaño» (*Ob. cit.* lib. 6, c. 12, a. 2). En este punto no admite percibir una ganancia por este concepto y a la vez por el transporte real o virtual de la moneda.

En cuanto a la moneda, aunque Soto no dedica a su estudio una cuestión especial con independencia de las distintas al cambio, se halla en éstas una teoría bastante amplia y completa sobre la misma. En primer lugar, al contrario que Medina, en la cuestión sobre el cambio al por menor sostiene una posición inclinada al metalismo, en cuanto que partiendo de la distinción de que el dinero metálico acuñado «puede estimarse por dos conceptos, o sea, como cosa y como moneda acuñada», afirma que «por tener impreso el sello público, no por eso cambia el valor del metal» y llega incluso a la deducción de que «aunque la moneda no estuviera sellada, tendría el mismo valor en el precio de las cosas».

Esto no significa que rechace plenamente el nominalismo, la subsistencia del valor legal de la moneda, sino que restringe éste a la función de la moneda como medida del precio, mas en cuanto está formada por un determinado metal, la considera como una mercancía, sujeta a variaciones de valor por causas similares a las demás cosas que se compran y venden.

También en esta misma cuestión sustenta una posición mercantilista al establecer en la tercera conclusión de la misma «que

el Estado o su jefe pueden prohibir este cambio al por menor entre las personas particulares. Esto en España hace ya tiempo que se procuró por medio de una ley, ya para salir al paso de la injusticia que a causa del incremento en el precio inmediatamente se introduce, ya principalmente para evitar que el oro se marche al extranjero, cosa que no podría hacerse sin detrimento para la sociedad».

Soto desarrolla además una teoría múltiple sobre el valor de la moneda, en la que se conjugan teorías económicas mantenidas después incluso modernamente por importantes economistas, metalismo, nominalismo, cuantitativismo, paridad del poder de compra, etc., al distinguir y definir cuatro motivos por lo que la moneda puede valer más en un lugar o en un tiempo que otro. Estos motivos son (*Loc. cit.*, lib. 6, cuestión 12, art. 1): Primero, el valor intrínseco o natural de la moneda debido a la calidad del metal de que está formada. Segundo, el valor de estimación relativa de la moneda de un metal en relación a la de otro, a causa de la abundancia y escasez comparativa de ambos, lo que supone la aplicación de la ley de oferta y demanda a la moneda. Tercero, el valor legal, fijado por el poder público, que puede ser variado por él si así conviene a la nación. Y por último, el valor de estimación del dinero en general, debido a la abundancia o escasez de toda moneda en un lugar o tiempo en relación a otro. Incluso admite expresamente en otro lugar (lib. 6, c. 12, a. 3) que «la mayor abundancia de compradores, si se procura evitar la astucia y el engaño, puede ser por su género causa del aumento del precio en los cambios (y por tanto, acotamos nosotros, del valor de la moneda), así como la escasez causa de disminuirlos».

En cuanto a la teoría cuantitativa en particular, respecto a los hechos, señala en dos lugares de la cuestión 12, art. 2, que en Flandes, donde la escasez de dinero es grandísima, el dinero de menor valor es allí tan estimado como aquí el de mayor valor, y «que en España, donde el dinero abunda más, tiene menos valor; en cambio, lo tiene mayor en Flandes», aludiendo sólo como motivo de este hecho, en el primer texto, a la mucha necesidad que tenía el César «de talentos en Flandes, a causa de las continuas guerras», pero sin hacer referencia expresa aún al incremento de metales preciosos derivados del descubrimiento.

Respecto a la doctrina, además de la conclusión citada sobre la licitud del cambio por razón de la abundancia y escasez de toda moneda, creemos que es sobre todo significativo el fundamento que da de la justicia de dichos cambios, que para él consiste «en que cambia una cantidad mayor de dinero por otra menor, o al contrario, a causa de que en un lugar tiene tanto valor la

menor como en otro la mayor», valor que se sobreentiende lo tiene en relación a su capacidad de compra de bienes de la misma. Esta fundamentación supone no sólo la expresión doctrinal de la teoría cuantitativa del dinero, sino también una primera pero clara formulación de la teoría de la paridad del poder de compra en los cambios internacionales [185 bis], ya que hace depender la justicia de las variaciones del cambio internacional, del valor relativo de la moneda en las diversas naciones o, en otras palabras, de la capacidad del comprador de las mismas en ellas, que primero Grice Hutchinson y más recientemente W. Weber, como indicaremos más adelante con mayor detenimiento, han destacado como aportación de la escolástica española a la teoría económica, anticipándose con ello notablemente a los ingleses del siglo XVIII que la anunciaron y a economistas modernos, como Cassel, que la han sostenido en los últimos tiempos.

Pero donde Soto se presenta como verdaderamente avanzado e innovador es en la materia bancaria. Si bien no emplea todavía la expresión bancos y banqueros y sigue hablando como los anteriores escolásticos de cambistas, hecho explicable al no existir en el idioma latino dicho término, «la verdad asombrosa, como destaca Noonan (*Ob. cit.*, pág. 336) es que Domingo de Soto es el primer escolástico que de manera específica describe y valora moralmente la creación de créditos de los bancos, aunque ésta había sido una actividad económica que había persistido desde alrededor de unos 300 años».

De este tema trata en el lib. 6, cap. 11, art. 1, donde describe la típica creación de créditos de los bancos, que consiste en conceder a sus clientes créditos por cantidad mayor que sus depósitos en el Banco. Soto se expresa así: «Hay en ellos la costumbre, según se dice, de que si un mercader deposita en el cambio dinero contante, a causa de ello el cambista responde por una cantidad mayor. Entregué al cambista diez mil, pues él responderá por mí en doce, o tal vez en quince; porque es muy buena ganancia para el cambista tener dinero contante. Tampoco en ello se encuentra vicio alguno. Aquí se halla implícita también la admisión del negocio de los Bancos con los depósitos de sus clientes.

Otro caso típico de creación de créditos por los Bancos lo expone Soto en el mismo lugar: «Ha de saberse, escribe, que cuando los acreedores que vendieron sus bienes fiados en el crédito del cambista le presentan a éste la letra, reciben de dos maneras el

---

185 bis Esta teoría se refiere a la variación de los valores del cambio internacional de las monedas, según la modificación del poder de compra de las mismas en cada país, o sea, según la alteración de su valor adquisitivo derivado de su abundancia o escasez en relación a las mercancías.

pago de la deuda. Una sin entregar el dinero. El cambista reconoce la deuda y queda obligado a pagar aquella cantidad a cualquiera a que el mismo acreedor la consignó a su vez con su firma. Y de esta manera todo se reduce a letras y a lo que llaman cartas de crédito.»

En relación a esta modalidad, Soto plantea también el problema discutido largamente después por los escolásticos de si cuando «tales acreedores tienen necesidad de que se les pague al contado tienen obligación de pagar al cambista cinco por mil». Sobre este punto también se muestra Soto avanzado y declara la licitud de esta percepción como retribución del servicio que los cambistas prestan a los comerciantes como depositarios y fiadores, siendo de señalar que en apoyo de su opinión expone también la idea de que «la ganancia, por consiguiente, no se da por pagar, sino porque en realidad el dinero contante es más estimado». Merece ser notado, por fin, que Navarro, de quien trataremos a continuación, a pesar de su criterio más liberal en general que el de Soto, adopta en estos puntos una posición más restrictiva de los que trata en los núms. 36 y 38 del *Comentario Resolutorio de Cambios.*

*Martín de Azpilcueta.* Al *Tratado de la Justicia y el Derecho,* de Soto, cuya primera edición, como indicamos, fue publicada en Salamanca en 1533, sigue en el tiempo el *Comentario resolutorio de cambios,* editado también por primera vez en Salamanca en el año de 1556. Nos encontramos, pues, ante una obra en la que la materia de cambios y moneda es objeto de un estudio especial e independiente, a diferencia de los autores hasta aquí aludidos, Vitoria, Medina y Soto, en la que esta materia forma parte de obras más amplias. No sólo en este aspecto, sino también en el orden teórico, representa el Comentario un avance, en términos generales, respecto de los autores anteriores indicados, que continúa al que se supone cada uno de ellos en relación al anterior.

En cuanto a los cambios, destaca en primer lugar en Azpilcueta, en relación a sus predecesores, la multiplicidad de clases que distingue, pues los divide en las siguientes clases: por oficio o trabajo de prestar; por menudo; por letras; por traspaso real; por *interesse*; por guarda; por compra, trueque u otro contrato innominado; estudiando además separadamente los créditos y cambios internacionales. Esta amplia división, aunque pueda tener alguna justificación en el tiempo y la obra del autor, no es coherente doctrinalmente e incluso fue criticada por Molina posteriormente.

En general, dada la imposibilidad de analizar con un mínimo detenimiento todas estas especies de cambio, se puede afirmar que admite la licitud de todas ellas, no indiscriminadamente, claro,

sino siempre que reúnan ciertas condiciones y sobre todo no envuelvan usura manifiesta o encubierta de ninguna clase, debiéndose subrayar la abundante referencia a fuentes legales y económicas y de tratadistas anteriores, especialmente a Medina y Soto, a quienes se cita frecuentemente, unas veces para criticar sus doctrinas, otras en apoyo de sus propias posiciones, adoptando incluso a veces una posición intermedia entre ambos.

Su posición doctrinal, dentro de su intención de mantenerse continuamente dentro de la ortodoxia, se puede calificar de liberal, lo que se puede considerar confirmado por el mismo autor cuando al final de la obra (núm. 80 de la misma) declara que «hasta aquí a más tirar se pueden extender las ganancias dellos. Hémosla extendido, cuanto es posible, para defender justamente las almas, honras y hacienda de tanta, tan principal y honrada gente». Este criterio amplio y comprensivo se manifiesta en los motivos en que fundamenta la licitud o justicia de la percepción de una retribución, especialmente en las especies de cambio por oficio y trabajo de prestar, por intereses y por compra, trueque u otro contacto innominado.

En relación al cambio por oficio de prestar establece (núm. 17) que el Estado puede determinar un salario por este oficio, cobrando de los que lo reciben el cambio «prorrata o sueldo a libra [proporción de 1 a 20, ó 5 por 100] (según se aprovechen más o menos) la parte de aquel salario; y por consiguiente, que por no andar en tantos rodeos, ni hacer gastos, que ellos pagasen aquello al que el dicho cargo tuviese, *según que más o menos, para más o menos tiempos* tomasen». Aquí se ve claramente que admite que expresamente una retribución por este cambio proporcional a la cantidad cambiada o prestada y al mayor o menor tiempo del cambio o préstamo.

Respecto al cambio por *interesse*, declara de entrada (núm. 34) la licitud de su percepción, «esto es, que si el cambiador trata en mercaderías, y por prestar a quien conviene deja de tratar, puede llevar su *interesse*, así el de la ganancia (lucro cesante) como el de la pérdida (daño emergente)», y esto en relación al *interesse* de la ganancia, aun cuando el cambista «no trate en otras mercaderías fuera de sus cambios», como aclara expresamente a continuación. En relación a esta forma de cambio es significativo que por él justifica, oponiéndose a Soto, el llamado por Vitoria y también condenado por él, según indicamos, «cambio de atrancar ferias», es decir, la licitud de percibir una mayor ganancia si la espera del pago se dilata no sólo para las primeras ferias, sino hasta las segundas o terceras ferias, «porque, afirma (núm. 34), el cambio de *interesse* tanto es mayor cuanto más se deja verosímilmente de

ganar, y está cierto que el tratante que deja de tratar y el cambiador que deja de cambiar dos ferias con su dinero más deja de ganar que si dejase por una feria, y quien deja de tratar en dos, más que quien en una, etc.». Resulta, pues, que no sólo admite el lucro cesante como fundamento de ganancia en los cambios, rechazado por Soto según señalamos, sino que incluso admite, como en el caso anterior, la variación proporcional de esta ganancia conforme al mayor o menor tiempo del cambio o préstamo, en cuanto reconoce expresamente que el *interesse*, lo dejado de ganar por el cambista, será más o menos según la amplitud de dicho plazo.

Por último, en relación al cambio por compra, trueque u otro contrato innominado, considera, a efectos de su justificación, los créditos o cambios internacionales, de los que trata separadamente del cambio indicado, precisamente como una especie de éste. Según el complicado mecanismo del mismo que describe en los números 68 y 72, parece que implicaba, como señala Ullastres [186], verdaderas operaciones de arbitraje y de préstamos combinado con el juego de los cambios internacionales, en el que «el tanto por ciento de la operación era función en buena parte del tiempo que mediaba de feria a feria, o sea, entre pagos y cobros». Justifica esta dificultad alegando (núm. 75) que «entre los justos mercaderes, todo el tiempo que hay de pagamientos a pagamientos, se tiene como por un día y tiempo presente, para enviar las cédulas, aparejar las pagas y hacerlas», de donde se deriva en realidad una nueva admisión, como en los casos anteriores, de una ganancia en los cambios relacionada indudablemente con el tiempo o, como señala el mismo Ullastres en el lugar y página citados arriba, un nuevo intento de soslayar los inconvenientes y limitaciones derivados del intangible principio que podríamos llamar de la «improductividad del dinero por razón del tiempo».

Respecto a la moneda, a la que dedica tres capítulos específicos de su obra, el 2, sobre el origen y funciones del dinero; el 12, sobre el valor del dinero, y el 13, titulado «Dinero presente y dinero ausente», después de señalar, como se indica en el más importante trabajo sobre esta obra hasta la fecha, acabado de citar, de Ullastres, que Azpilcueta «en el problema del nominalismo mantiene una posición ambigua que en la práctica le resulta siempre metalista, luchando con los inconvenientes de un nominalismo de base metálica» [187], poniendo en relación sus ideas mo-

---

[186] A. ULLASTRES: *Las ideas económicas de Martín de Azpilcueta en* MARTÍN DE AZPILCUETA, *Comentario resolutorio de cambios*. Edición crítica del C.S.I.C., Madrid, 1965, págs. 76 y 77.

[187] A. ULLASTRES: *Loc. cit.*, pág. 116.

netarias con las de su antecesor Soto, se puede advertir una formulación más completa de la doctrina sobre el valor del dinero anticipándose incluso a teorías modernas y un avance respecto a las dos teorías importantes aludidas antes, en relación a aquel, la teoría cuantitativa y la de la paridad del poder de compra del dinero, así como la anticipación de una importante teoría moderna sobre el valor del dinero, la *Yield Theory of the Value of Money,* de T. J. Greidanuls [188].

En cuanto a la teoría cuantitativa, en primer lugar en el orden empírico, a diferencia de Soto, la relaciona expresamente con la abundancia de oro y plata que inundó España después del descubrimiento de América. En el orden teórico relaciona con toda claridad el mayor o menor valor del dinero según la abundancia o escasez de toda moneda con los precios de las mercancías e incluso los salarios de los trabajadores. Además merece especial mención, que da a esta teoría un carácter relativo, con el inciso, «siéndolo al igual», es decir, en igualdad de las demás circunstancias, confirmado modernamente. Prueba de ello es el siguiente expresivo texto (núm. 51): «Lo tercero, dice, que siéndolo al igual [o sea dado que no intervengan factores diversos en un lugar y otro] en las tierras donde hay gran falta de dinero, todas las cosas vendibles, aun las manos y trabajos de los hombres, se dan por menos dinero que do no hay abundancia de él; como por la experiencia se ve que en Francia, do hay menos dinero que en España, valen menos el pan, vino, paños, manos y trabajos; y aun en España, el tiempo que había menos dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y los trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata».

En cuanto a la teoría de la paridad de poder adquisitivo, en los cambios internacionales, Azpilcueta, al tratar de los ocho usos y funciones distintos del dinero, señala entre los tres principales que distingue los dos siguientes: 1.° «El trueco de la moneda de un metal, o valor por la de otro, o de otro valor; como el de la gruesa por la menuda y el de la menuda por la gruesa». 2.° «Después, porque la moneda de una tierra valía menos en ella que en otra (como hoy día casi toda la de oro y plata de España vale menos en ella que en Flandes y Francia) comenzó la arte de cambiar, que es arte de tratar en dineros, dando y tomando unos por otros, por lo cual se comenzó a pasar el dinero de do menos valía a do valía más. Como en nuestro tiempo... muchos han acrecen-

---

[188] T. J. GREIDANUS: *The Value of Money,* 1937, parte 1.ª

tado mucho sus haciendas, llevando a Flandes y Francia ducados... y traían de allí mercaderías que valían allá poco y acá mucho, aprovechándose harto en lo uno y dañándonos mucho en lo otro». En este texto se puede ver formulado claramente el origen y fundamento del cambio internacional en el distinto valor de las monedas, entendido como poder de compra o poder adquisitivo en unos países en relación a otros, sentido que aparece confirmado con su contraposición a la otra función de cambio del dinero referente al cambio interior a que alude fundada no en su distinto poder de compra, sino en su diferente valor nominal.

Por último, la anticipación de la teoría de la productividad del dinero, como fuente de su valor, sostenida por Greidanus, que explica el valor del dinero subrayando, entre los diversos factores que influyen en el mismo, la exigencia de que los comerciantes dispongan de un volumen de dinero adecuado a la capacidad de compra que precisan, dadas las circunstancias económicas generales, ha sido puesta de manifiesto, en primer lugar, por A. Ullastres [189], fundándose sobre todo en el siguiente texto: «Que más vale un tanto de dinero en manos del tratante aparejado a tratar con él, que otro tanto en manos de otro. De do se sigue que si algo más recibe, que otro podría, no por eso recibe más de lo que tenía y dio», donde claramente hace depender el valor del dinero de su disposición del mismo por un negociante que puede comerciar con él.

*Tomás de Mercado.* La *Suma de tratos y contratos,* de Tomás de Mercado, no sólo constituye un documento excepcional, descriptivo de la vida socioeconómica de su tiempo— el más importante de la época—, sino también que se puede considerar como uno de los antecedentes teóricos más completos para su tiempo de la misma disciplina económica.

Si es grande, en general, el interés de los hechos contenidos en la *Suma de Tratos y Contratos,* este interés es todavía mayor en el caso de este libro cuarto, que trata de los cambios, tanto por la importancia de las actividades económicas descritas como por el detalle y precisión de las informaciones ofrecidas.

Estos hechos se pueden clasificar, a efectos de poner de relieve los más significativos, en los siguientes grupos: 1.° Relativos a la situación general de los cambios en su tiempo. 2.° A su origen y tipos. 3.° A los agentes económicos que intervenían en ellos. 4.° A los instrumentos que se utilizaban para llevarlos a cabo. 5.° A los lugares donde se practicaban especialmente, y 6.° A los abusos que su práctica daba lugar.

---

[189] A. ULLASTRES: *Loc. cit.,* págs. 102 a 107.

1.º Respecto a la situación de los cambios en su tiempo, Mercado señala que estaba este arte «en el día de hoy, en más primor y punto que nunca» [598], con lo que quiere indicar la perfección y finura a que había llegado y las dotes especiales que exigía para practicarlo, de tal modo que a, su juicio, «con bastar en otros negocios el ejercicio continuo para salir prácticos en ellos», en este particular es necesaria ayuda de la naturaleza [528], o sea, una buena inteligencia natural. También hace resaltar su extensión en el espacio. «Abraza de Oriente a Poniente, dice gráficamente, y coge ambos polos», y el número de los que se dedicaban a esta actividad que era «negocio cursado de muchos» [528]. Un detalle interesante desde el punto de vista social que señala es que estaba muy considerado socialmente este trato. «A todos suena el cambiar, afirma, un negocio ahidalgado, sin ningún menoscabo ni deshonra» [528].

2.º En cuanto a los agentes económicos que intervenían en los cambios, Mercado distingue tres grandes clases: los mercaderes «que tratan en todo género de ropa»; otra, la de los cambistas, y la tercera, la de los banqueros; y respecto de cada una de ellas realiza una exposición clara y detallada de las actividades complejas que efectúan, así como de la íntima vinculación existente entre ellos. «Entre los mercaderes, escribe, y que ganan su vida tratando, hay al presente tres géneros de personas y tres géneros de negocios caudalosos, y dependientes unos de otros, que el segundo procede del primero, y se funde en él, y el tercero procede de entrambos. El uno es de mercaderes que tratan en ropa de toda suerte; el otro, cambiadores, que negocian con sola moneda; el postrero banqueros, que son como depositarios de los otros dos, y les guardan su moneda, oro y plata, y les dan cuenta de ella, y en quien ellos libran sus deudas» [555].

A continuación describe de manera concreta la amplitud del negocio de los grandes comerciantes, que «tienen contratación en todas las partes de la cristiandad y aun en Berbería», y la necesidad en que se hallaban de asegurar sus mercancías y tener factores en las plazas comerciales más importantes de entonces, «de modo que —continúa un poco después—, cualquier mercader caudaloso trata el día de hoy en todas las partes del mundo, y tienen personas que en todas ellas les corresponden, den crédito y fe a sus letras, y las paguen, porque han menester dineros en todas ellas» [557].

Precisamente en esta extensión universal de la actividad de los grandes comerciantes, y en su necesidad de tener dineros en todas partes, «o para comprar, o pagar, o cobrar, porque en todas deben y les deben», se halla, según Mercado, el origen de los cambistas.

«Y este ser su trato universal —dice— fue causa principal hubiese cambiadores. Como han menester reales en todas partes, donde no podían, o no les convenía pasar los suyos, cambian ellos, o sus factores en su nombre, con los vecinos, o con los mercaderes de aquellas ciudades, que también los habían menester, en Sevilla. Y viendo en grandísima necesidad a los de acá, o los de aquí, a los de allá, cuando a esta tierra venían, comenzaron a interesar y a pedir dos o tres por ciento. Ganancia que despertó los ánimos de muchos a tener el cambiar por granjería y trato. De modo que lo accidental o accesoriamente se hacía entre solos mercaderes; comenzó a ser particular y principal negociación de algunos» [558].

Mercado, a continuación, y después de exponer otros hechos interesantes, en los que no nos podemos detener, concreta que el oficio de estos cambistas consistía en dos puntos: «El uno, en tener crédito en todas partes, para que por su letra se dé el dinero que libran. Porque los de gradas, habiendo menester en Medina o en Roma o en Amberes mil ducados se los dan aquí o quedan a pagárselos a algún plazo, y el dárselos puestos allá sin pasarlos porque no les conviene. Lo segundo, ha menester aquí cantidad de moneda para dar a los que le piden a otras partes. Y en lo uno y en lo otro tienen sus inteligencias y avisos, que con poco dinero hacen mucha apariencia, andando siempre como la fortuna en un pie, que es el crédito. Y si ellos libran suma en parte, donde no la tienen, no la librarán sin conjetura, andará allí baja la plaza y avisan al otro que allá está, la tome a cambio, un pedazo para Lisboa, otro a Amberes o Barcelona do tienen ya ellos moneda para consumir y gastarla» [569].

En realidad, en términos modernos, la acividad de estos cambistas era similar a las operaciones peculiares de los bancos actuales comerciales o de descuento. Es de advertir cómo Mercado describe claramente la actuación de los cambistas a veces con escasa cantidad de dinero líquido y por tanto haciendo uso de la función de creación de créditos, y en último término de dinero propia de los bancos comerciales, tan extendida y normal actualmente, así como el recurso, ya entonces, a verdaderas operaciones de arbitraje o cambio en dos tiempos, como W. Weber observa en relación al mismo Mercado y con base precisamente en este pasaje de su obra.

Nuestro autor hace mención a continuación incluso a los manejos fraudulentos de los cambistas para monopolizar el dinero contante, a fin de subir el precio de los cambios según su conveniencia y obtener una ganancia superior. «Y aun para que haya esta falta y penuria (que a ellos es tan próspera y rica) procuran

tomar en sí toda la moneda que pueden. Y hablando a los corredores, que saben lo que hay en todas las casas, y aun en todos los rincones, piden ellos mismos a cambio, o fingiéndose necesitados, o platicando a la clara su buen intento. Los mercaderes que se hallan con plata huelgan de dársela con algún interés a la feria do han de hacer sus pagamentos, porque no les recambien las letras que han dado. Usando deste ardid barren hacia casa toda la moneda, y pasados treinta días comienzan a estar los mercaderes en necesidad extrema, y danles sus mesmos reales con un interés excesivo» [562].

Igualmente alude luego a la habilidad de los cambistas para ventear con anticipación la coyuntura económica de cada plaza, a fin de colocar mucho dinero allí donde por causa de guerra inminente o de otro motivo iba a ser muy necesario el dinero y mucho su valor en cambio [563-4].

En relación a los banqueros distingue tres especies, según operaran en Sevilla, en las ferias o en la Corte. Primero, los que operaban en la ciudad de Sevilla, que, según él, eran «en sustancia como unos tesoreros o depositarios de los mercaderes. Porque venida la flota, cada uno pone en banco todo lo que le traen de Indias, dando primero ellos fianza a la ciudad serán fieles y tendrán perfecta cuenta, y darán entera razón de lo que recibieren a sus dueños, los cuales, puesta allí la moneda, van librando y sacando, y los otros como pagan van haciendo su cargo y descargo» [569].

Se trata, pues, claramente de bancos de depósito y a Mercado no se le pasa desapercibido el gran negocio que hacían entonces los banqueros como en la actualidad, con los depósitos de sus clientes, pues advierte «que como todos ponen allí su plata tienen gran suma con que hacen grandes empleos. Atraviesan con toda la plata de una flota, y todo el oro, con otras cosas de esta jaez, que en dos o tres meses, si bien les sucede ganan a las veces, tres o cuatro mil escudos. Entremétense también en dar, y tomar a cambio y encargar. Que un banquero en esta república abarca un mundo, y abraza más que el océano, aunque a las veces aprieta tan poco, que da con todo al traste» [569].

Después habla de los que operaban en las ferias, y de su descripción se deduce su carácter más acusado de bancos de descuento. «Los de las ferias —escribe— son cuasi al tono, excepto que son interesales. Lo primero afianzarse dos o tres, que reciben la moneda de los que la quieren consignar en su banco, y pagan las letras que les remiten, y tienen en cuenta a los tratantes, y cursantes en su banco. Los cuales acabada la feria les pagan caballerosamente su trabajo (que no se puede negar, ser muy grande, del pasar partidas, ajustar cuentas) cada uno, según que sus ne-

gocios han sido muchos o pocos. Uno diez ducados, otros ocho. Lo común es valerles este salario a cada banquero mil y quinientos ducados, o dos mil» [570].

Por lo que hace a los banqueros de corte se dedicaban a proporcionar dinero a intereses elevados a los caballeros y príncipes y en realidad eran prestamistas usureros [765].

Por último, en relación a los banqueros se ha de indicar que nuestro autor, además de la descripción de sus operaciones, que realiza en este capítulo 4, les dedica en el mismo libro de cambios, otro capítulo específico, el 14, en el que en realidad, salvo que al principio reitera y aprueba las operaciones de creación de crédito realizadas por ellos con los depósitos recibidos de sus clientes, con tal que no «despojen tanto el banco que no puedan pagar luego los libramientos que vinieren» [764], y que «no se metan en negocios peligrosos» únicamente se ocupa de la licitud o no del cobro del tan discutido por los escolásticos seis al millar que era costumbre descontar por los bancos cuando tenían que hacer el pago de las letras que les libraban en dinero contante.

3.° Mercado no sólo describe con detalle y agudeza económica las operaciones de los cambistas, sino que señala nítidamente su estrecha conexión con las instituciones en las que tenían lugar principalmente los cambios, las ferias, a las que dedica un capítulo, el 4, donde pormenoriza el funcionamiento de las principales que se celebraban entonces en España, especialmente la de Medina del Campo. «A éstas —señala— es uso y costumbre cambiar no sólo en estos reinos, sino en todo el mundo, y cambiarse justamente dellas a todas partes» [567].

Y poco después continúa con esta observación tan interesante: «Ansí que ya lo principal de la feria es cambios y pagamentos, no compras y ventas francas, aunque de esto hay buena parte», lo que muestra la conversión de las ferias en su tiempo de centros mercantiles en financieros principalmente.

Este carácter financiero internacional lo confirma el hecho de que lo que ellos corrían era principalmente títulos de crédito, como lo constata Mercado cuando dice donosamente que «a estas ferias van de todas las naciones, de Sevilla, de Lisboa, de Burgos, de Barcelona, de Flandes y Florencia, o a pagar seguros o a tomar cambios o darlos; finalmente es una fragua de cédulas, que casi no se ve blanca, sino todo letras. Las cuales son en dos maneras, unas en banco, otras en contado» [568].

4.° El instrumento empleado en los cambios, como se deduce de lo que precede, eran las letras de cambio. En relación a éstas, Mercado proporciona también, según su costumbre, datos muy

concretos, tales como las fórmulas empleadas en algunas de ellas, «pagarés», por esta primera de cambio a fulano, cuatrocientos ducados, «a razón de cuatrocientos y sesenta maravedís...» [564], y las distintas formas en que se libraban. «De tres maneras —escribe— se libra el cambio así fuera del reino, como dentro (conviene a saber) para feria, o a letra vista, a algún plazo que se señala. A feria se entiende, a los pagamentos della, a letra vista, como suena luego, que se diere en la mano. Unos añaden ocho días, otros doce, que según es breve el término, todo es a la letra vista. A plazo, es dentro de cuatro meses, o a la feria siguiente, después desta, que llaman feria intercalada» [666].

Mercado subraya ponderativamente asimismo respecto a las letras de cambio la validez y seguridad que tenían ya en su época. «Y una cédula de cambio —escribe— de un mercader, es de mayor certidumbre y fuerza, y fue siempre, que veinte escrituras públicas» [552].

5.° Abusos en los cambios. Los cambios al jugar con las diferencias del valor de las monedas en distintos lugares se prestaban de modo especial para burlar la ley de la usura, de modo que no es extraño fueran utilizados ampliamente en este sentido, en una época en que esta ley pugnaba abiertamente con un espíritu capitalista cada vez más generalizado. Mercado, dada la intención en último término moral de su obra, no pierde ocasión de aludir y denunciar a lo largo de los capítulos del libro de cambio y en el de usuras, muy diversos tipos de cambios secos o ficticios y prácticas usuarias cometidas con motivo de los cambios o bajo la capa de ellos.

Desde un punto de vista teórico, en relación a esta materia de cambio, aun habida cuenta del carácter práctico y por tanto especulativamente menos riguroso de su obra que la de Soto, es obvio que como hermano de Orden monástica, está más cerca doctrinalmente de la posición del gran dominico español, a quien cita varias veces, que no de Medina y Navarro. Sin embargo, esta filiación es sólo relativa, pues el esquema y la forma de tratamiento del tema en Mercado, dado el carácter del libro y su experiencia práctica, es distinto del de Soto y más concreto y detallado, como lo prueban algunos de los títulos de sus capítulos «de la práctica de los cambios de estos reinos; de los cambios de gradas y de las demás condiciones requisitas; de los cambios que se usan de aquí a Indias».

A diferencia de Soto, sólo distingue dos clases de cambios, que llama «el uno menudo y el otro grueso o real» entendiendo por el primero «trocar moneda gruesa por otra menuda, o al contra-

rio» [599], y por el segundo «el trocar moneda presente por ausente, que se ha de menester o dentro del reino o en otra provincia» [537].

Por el contrario, como Soto, justifica la ganancia en el cambio real, que no es otro que el cambio por diversidad de abundancia de toda moneda en la nomenclatura de Soto, en la diferente estima de dinero en diversos lugares, rechazando al igual que Soto, los títulos del mayor valor del dinero presente que el ausente y el de los salarios de los portes. La razón que da en cuanto al primer título indicado es la siguiente: a) Lo primero, si por este camino fuera el negocio siempre habrá de ganar el que da a cambio, pues lo tiene y da de presente, y el otro se obliga darlo fuera de aquí. b) «Demás desto si esta razón justificase los cambios, las puras usuras se justificarían pues siempre que uno toma, o a cambio o prestado, tiene ausente el dinero con que ha de pagar». La más interesante es esta última, en la que con acierto viene a observar que en los préstamos con interés se cambia moneda presente por ausente.

Respecto al segundo título nota que ya no se tenían en cuenta en su tiempo por haberse generalizado la sustitución del traslado real de dinero que se efectuaba primeramente por el virtual efectuado mediante letras y transferencias de créditos.

En relación a la diversa estima de la moneda como base de la justicia del lucro en los cambios de plaza a plaza resalta en Mercado la claridad con que expone esta teoría y la ilustra con ejemplos de la realidad de su tiempo, así como que hace depender de manera explícita y rotunda la diversa estima del dinero, de su abundancia o escasez, como veremos más detenidamente al tratar de la moneda, de tal modo que es especialmente a Mercado a quien se puede aplicar la observación que hace W. Weber[190] de que la *communis aestimatio* es la grapa que en la escuela española del siglo XVI une el dinero y las cosas que no son dinero en una teoría unitaria del valor y del precio.

Estas dos notas fundamentales de la teoría de los cambios en Mercado aparecen netamente perfiladas en el siguiente escrito: «De dos puntos que en este capítulo (el 6 del lib. 4) se han de averiguar y deslindar —escribe Mercado—, el primero es que los cambios modernos se fundan en la diversa estimación del dinero, como se entiende que ha de ser universal, de todo un reino o provincia o universalidad, no particular de dos, tres o cincuenta necesitados en el pueblo, sino según los ejemplos puestos declaran en

---

[190] W. WEBER: *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastk.* Aschendorf Münster Westfalen, 1962, pág. 95.

toda una república, como vemos, que en toda Flandes, en toda Roma, se estima en más que en toda Sevilla, y en Sevilla más que en las Indias, y en Indias, más que en Santo Domingo que en Nueva España, y en Nueva España más que en Perú (...). Lo segundo, de Sevilla a Medina y a Lisboa, y a cualquier parte, lo que hace bajar o subir la plaza es la abundancia o penuria de la plata, si hay mucha andan bajo los cambios, si poca crecen, y está claro, que la abundancia o falta causan, se estime en mucho, o se tenga en poco» [582].

Pero en Mercado la asimilación del dinero y las cosas que no son dinero en una teoría unitaria del precio no en una simple afirmación más o menos congruente con sus ideas, sino que es objeto de demostración realizada de intento, «resta probar —dice— que la diversa estima del dinero basta para justificar la ganancia que en los cambios se alcanza» [635-2], y según una rigurosa lógica económica, en la que aparecen claramente perfilados, en relación al cambio, los aspectos fundamentales que forman la teoría del precio; el intercambio, la mercancía, su equiparación mediante el precio y la condición para que sea justo.

Que en el cambio de moneda existiese un intercambio es algo innegable y que va implícito en la misma naturaleza de la acción de cambiar, que «en buen romance», como dice Mercado, no significa otra cosa que «trocar» [586]. Sin embargo, lo que no se ve tan claro es que en este intercambio o trueque según se practicaba en su tiempo existieran diferentes cosas, o mercancías, pues en último término se trata de cambiar ducados por ducados, coronas por coronas, reales por reales, con la única diferencia de que los unos estaban por ejemplo en Sevilla y los otros en Amberes o en Florencia.

Mercado resuelve esta dificultad distinguiendo en la moneda su valor o ley y su estima. El primero será siempre el mismo; la ley de un ducado no cambia porque esté en Burgos o en el Perú; sin embargo, puede ser diversa su estima y de hecho lo era entonces. Luego se pueden intercambiar ducados de un sitio por ducados de otro, y apreciar de modo distinto, siempre que su estima sea diversa, como solía serlo en su tiempo. Mercado deja bien sentado que esta cualidad no es particular de la moneda, sino que se corresponde, como nota al tratar del precio, con el carácter de las cosas venales que se intercambian por un precio según el cual se puede distinguir en ellas su sustancia o naturaleza y su precio.

Pero creo que ninguna explicación puede sustituir a las palabras del gran economista sevillano. «Cerca desto es muy de advertir —dice— que como en las cosas venales hay sustancia y valor; como en el trigo su naturaleza y su precio y muchas veces

lo que es de mejor natural como un caballo que vive, y siente vale menos que un diamante (cosa insensible), así en la moneda hay dos cosas, que es la una su valor y ley, lo cual es su sustancia y naturaleza en ser moneda; y lo otro la estima (...) y dado que en algunas cosas anden hermanados precio y estima, en las más andan apartados (...), y vemos claramente que teniendo los metales en muchas naciones el mismo precio, se estiman desigualmente. Así que en las demás cosas se justifica el trueque por el precio, que es en ellas lo extrínseco y accidental, y en las monedas por la estima, que también es de fuera de su natural y variable. Y cuanto a este punto son los ejemplos muy propios. Conviene saber, que como el trueque en las cosas venales no sigue su natural ni su cuantidad, sino su precio (que es accidental) así el cambio de la moneda no mira la ley, ni la cantidad del valor (que es en ella su naturaleza), sino la estima que de tanta cantidad en el pueblo se hace» [589].

Según lo anterior es, pues, claro que en el cambio se trata de intercambio de monedas iguales pero distintas en la estima que tienen en dos plazas de distinta o incluso la misma nación, siendo esta diversa estima, así como lo es el precio en las cosas venales, la base para la equiparación de ambas y medir unas monedas en términos de las otras y establecer de este modo la igualdad entre el valor de lo dado y recibido que el intercambio supone.

Es de advertir que esta estima, o precio de las monedas, ha de ser necesariamente para Mercado una estima común o social, como por lo demás vimos exige en su teoría del precio, sin que valgan al efecto la simple diversidad de estimación particulares, punto que, como se puede advertir, Mercado deja bien patente, dentro de los párrafos citados antes, en el que dice que de modo inequívoco la estima «ha de ser universal, de todo un reino o provincia, o universalidad —por ejemplo, un consulado de mercaderes— no particular, de dos o tres o cincuenta necesitados en el pueblo» [582].

Asimismo, igualmente que ocurre en su teoría de los precios, según se ha expuesto, en la que el precio corriente estimado por el pueblo es el precio justo en las cosas no sujetas a tasa, en el cambio de las monedas el precio justo no es otro que el que se deriva de la diversa estimación común o social de la moneda en distintos lugares o naciones, lo que implica la justicia de entregar más o menos ducados de un sitio por ducados de otros, según la diversa estima común de los ducados en cada uno de los lugares en cuestión.

El propio Mercado sintetiza así su pensamiento: «Tres cosas son de esencia en el cambio, conviene a saber, sea la estima —co-

mún se entiende— del dinero desigual; más que esta desigualdad la iguale la desigual cantidad, lo cual pide necesariamente diversidad de lugares» [590].

Débese notar que esta última condición es completamente lógica según las ideas expuestas, y que en ella se funda Mercado para no admitir y condenar como usurarios los cambios para el mismo lugar o feria.

Esta misma lógica le lleva por otra parte a admitir los cambios que se hacían entre lugares de la misma nación, por ejemplo, Burgos y Sevilla, o Barcelona y Sevilla, etc., dado que existía en la realidad diversa estima de las mismas monedas en dichas ciudades (cfr. 648 y ss.).

Ahora bien, el paralelismo con la teoría de los precios no acaba aquí, pues vimos en su lugar que el precio corriente en la plaza como expresión del precio justo, depende, según Mercado, de factores económicos y sociales enunciados por el economista sevillano, que determinan su nivel y son causa de sus variaciones. De modo similar sucede en la estimación común como expresión del precio justo de los cambios, que depende de factores económicos y sociales. También aquí como en el caso de los precios Mercado se encarga de precisarlos. «La cual estima y apreciación se causa lo primero, de tener gran abundancia o penuria de estos metales, y como en aquéllas (en las Indias) se coge tiénese en poco (...). Hace tmbién mucho al caso haber mucho que comprar y vender, aunque la primera causa es la principal. Vemos que en Indias hay mucho que comprar, y se compra por precios excesivos, como cosa que van tan lejos de acarreo, y con todo se estima el dinero en menos, porque la abundancia es tan grande que deshace esta otra causa, mas en otras partes cierto el ser lugar de trato común especialmente de extranjeros, hace valer mucho a la moneda» [580].

En resumen, son tres las causas explícitas que según Mercado influyen en la distinta estima del dinero; primero, la abundancia o escasez de monedas; segundo, la abundancia o escasez de compradores, pues en este sentido hay que interpretar según el contexto la expresión de «haber mucho que comprar», y tercero, la abundancia o escasez de mercancías para la venta, o sea el «haber mucho que vender».

Decimos explícitas, porque a continuación de los textos citados, afirma a modo de conclusión: «Ansí hay reinos y provincias que por estas causas que tengo dichas y por otras que pueden concurrir, y en efecto concurren, que no las alcanzo o no se me ofrecen, vale, y se estima en mucho más el dinero que aquí reteniendo un mismo precio (nominal) en ambas partes» [587].

En consecuencia, así como hay en Mercado una teoría de los precios, se encuentra también en él una teoría del valor de la moneda paralela y congruente con aquélla. De acuerdo con la formulación de Mercado o las expresiones utilizadas por el maestro dominico, se puede decir que el valor de la moneda es en primer lugar inversamente proporcional a su cantidad, hecho observado por Mercado en su obra repetidamente, en la que en diversos lugares nota incluso con ejemplos concretos, como el haber mucho oro y plata hace disminuir su estima y aprecio; en segundo lugar, directamente proporcional a la demanda de mercancías y de dinero, pues dice expresamente que «el ser lugar de trato común especialmente de extranjeros, hace valer mucho la moneda»; en tercer lugar directamente proporcional a la oferta total de mercancías del lugar o reino, o sea, «el haber mucho que vender». Incluso se podría expresar matemáticamente estas relaciones del valor de la moneda, según Mercado, de la siguiente forma:

$$\text{Valor de la moneda} = \frac{\text{Demanda de dinero. Oferta de bienes}}{\text{Cantidad de moneda. Demanda de bienes}}$$

Esta ecuación que, claro es, no pretende representar matemáticamente una igualdad matemática exacta, pues incluso Mercado, como se ha indicado, habla de otros factores que intervienen o pueden intervenir al efecto, la creemos útil y válida aún en la actualidad, en cuanto de ella se deriva que si hay inflación para hacer que la moneda valga más, hay tres caminos a seguir, primero disminuir la cantidad de dinero en circulación; segundo, disminuir la demanda total de bienes o servicios, y tercero, aumentar la oferta de bienes y servicios, y al revés, si el valor de la moneda es alto o existe deflación.

No obstante la importancia en sí de lo anterior hay que tener en cuenta que esta teoría la formula Mercado para justificar la ganancia en los cambios de moneda entre diversas plazas, bien de distinta nación o incluso de la misma. Es, pues, en Mercado, la base de una explicación económica de los cambios de moneda internacionales y se puede decir que dicha explicación constituye una verdadera teoría a este efecto. Esta teoría se puede asimilar a la ya mencionada de la igualdad de poder adquisitivo o poder de la compra de las monedas [191], como se deriva de lo anterior y consta claramente en el siguiente texto: «Los cambios modernos se fundan en la diversidad de estimación del dinero en toda una república, como vemos que en toda Roma se estiman más que

---

[191] W. WEBER: *Ob. cit.*, pág. 119.

en toda Sevilla, y en Sevilla más que en Indias, y en Indias más que en Santo Domingo que es Nueva España, y en Nueva España más que en el Perú» [582], en cuanto esta estima, en úlimo término, o es otra cosa que su diferente poder de compra o capacidad adquisitiva de las monedas, la que como se ha indicado está en función con la cantidad de dinero. Por tanto no sólo se puede atribuir a Mercado el mérito de haber esbozado esta teoría anticipadamente, atisbo que también se encuentra, como se ha visto, en Martín de Azpilcueta, sino el haberla presentado formando un todo integrado y coherente con la teoría del valor de la moneda y a través de ésta con la teoría de los precios. De aquí que sin ninguna exageración haya podido escribir Sayous en *Observations d'ecrivains du XVI^e siècle sur les changes. Revue Economique Internationale,* 1928 [192] que en el siglo XVI Tomás de Mercado puso de relieve que la disparidad del poder de compra de las monedas legitimaba, como explicaba, las diferencias de cambios, y lo ha hecho insistiendo en ello casi únicamente sobre el punto de vista monetario.

Establecido lo anterior se podría explicar cómo la tercia sobre el valor de la moneda en Mercado y sobre los cambios internacionales lleva implícita también la teoría cuantitativa de la moneda, según la cual, como se sabe, en términos genéricos, la cantidad de moneda es uno de los factores que influyen en el nivel de los precios. Sin embargo, no es necesario realizar este ejercicio dialéctico, ya que el núcleo de la teoría cuantitativa aparece directamente formulado con precisión, en relación a la moneda, en el siguiente texto: «Lo segundo, de Sevilla a Medina y Lisboa, y a cualquier parte, lo que hace bajar o subir la plaza, es la abundancia o penuria de la plata; si hay mucha, andan bajos los cambios; si poca, crecen, y está claro que la abundancia o falta causan se estime en mucho o se tenga en poco» [582].

Pero tampoco se trata, respecto de este punto, de una formulación aislada y ocasional, como ocurriría si se tratase sólo de dicho texto, sino que la concepción cuantitativa de la moneda aparece en Mercado como uno de los factores integrantes de su teoría de los precios, en cuanto, como pusimos de manifiesto en su lugar, uno de los factores que Mercado tiene en cuenta expresamente al formular los elementos de los que depende la variación del precio corriente de mercado es la abundancia o escasez de dinero.

La distinción que hace Mercado entre el valor o ley de la moneda y su estima, comporta otra importante consecuencia. En Mer-

---

[192] SAYOUS: *Observations d'écrivains du XVI^e siècle sur les changes.* «Revue Economique Internat.», 1928, 4, pág. 320.

cado, al lado de las teorías expuestas del valor de la moneda en relación a los cambios que representaría una teoría dinámica del dinero, hay también una teoría que se podría llamar estática de éste, y que es la que corresponde a la consideración de la moneda no según su estima, sino según su naturaleza o ley. Mientras que consideradas las cosas desde el primer punto de vista, la posición de Mercado es claramente cuantitativista, según se ha expuesto, vistas desde este otro ángulo, se presenta como nominalista y metalista a la vez y decididamente partidario de la estabilidad de la moneda. Estas posiciones se encuentran expresadas en los siguientes significativos textos del mismo capítulo 18 del libro 4. La primera en el siguiente: «Lo segundo y principal, que la plata y oro no vale de suyo más que la real institución lo estima y aprecia. Las otras cosas como las hemos menester naturalmente, y no podemos pasar sin ellas, sin que la república las dé valor, nuestra necesidad natural se lo da (...). Mas la moneda solamente la hace valer nuestra voluntad. Así no mudándola el rey, de quien depende la voluntad, no se puede lícitamente variar, ni dar más ni menos por ella» [351].

La segunda en éste: «Se ha de suponer que entre las muchas cosas necesarias sumamente al buen gobierno y tranquilidad del reino, una es que el valor y ley de la moneda, y aun su cuño y señal sea durable y cuan invariable se pudiere. En lo cual —observa—, descendiendo a lo concreto según su costumbre, tiene España excelencia mayor por ventura que ninguna otra gente: porque dura en ella, y es cuasi perpetua, como conviene, su evaluación, y no se anda mudando cada lustro, esto es cada seis años (sic) como en otras partes: cosa de gran desasosiego en el pueblo» [354].

Mercado no sólo establece esta recomendación práctica, sino que la funda teóricamente, con una claridad meridiana, en la condición de la moneda de medida del valor. «Do es de advertir —escribe— que el ser oficio y dignidad del dinero, no valiendo de suyo nada, es ser valor y medida de todas las cosas vendibles, la libra, la arroba y otras pesas desde jaez, miden en ellas la cantidad, más, el dinero mide su valor, y precio: oficio muy principal. Y es regla universal y necesaria que ha de ser cualquier medida fija, cierta y permanente. Todas las otras cosas se pueden y deben mudar, pero la medida es menester que permanezca: porque por ella, como por señal inmovible, conocemos cuánta es la mudanza y variedad de las otras» [354].

También menciona en este capítulo, sucintamente, Mercado los efectos perniciosos de la variación del valor de la moneda, efectos que en realidad constituyen un enunciado sucinto de los efectos económicos y sociales de la inflación y deflación. «Porque bajar y

subir la moneda —dice— es aumentar o disminuir la hacienda de todos, que toda últimamente es dinero, y en resolución es mudarlo todo, que los pobres sean ricos, y los ricos pobres» [356].

Por último, para acabar las doctrinas monetarias de Mercado falta indicar que se encuentran en él antecedentes de las teorías y prácticas mercantilistas, que dominaron el pensamiento y la política económica en Europa en los dos siglos siguientes, el XVII y XVIII, al de Mercado (193).

Ejemplo de las teorías mercantilistas en Mercado es este significativo texto: «Una de las cosas que se requieren para la felicidad y prosperidad de un reino es tener en sí a la continua gran cantidad de moneda y abundancia de oro y plata, que son en sustancia todas las riquezas temporales de esta vida, o todas se vienen a resolver en ellas. Teniendo dinero las tiene en alguna manera todas. Pocas o ninguna le faltarán. Que a la fama de su riqueza le traerán aun hasta los Unicornios y Elefantes del Preste Juan. Y lo que destruye esta abundancia y causa pobreza es la saca cuando se permite» [535].

Ejemplo también de prácticas y recomendaciones de política económica de signo mercantilista, es este otro texto, que aparece en la obra poco después del anterior y en estrecha conexión con él: «Muchas veces —escribe—, con la continua saca que hay para estos reinos, se siente tan gran penuria que no parece hartos días punta de plata. A cuya causa teman algunas repúblicas por remedio deste mal subir el precio a la moneda. Medio muy eficaz, e infalible, para impedir fácilmente nunca se saque. Cosa que, por ninguna otra vía ni pena se consigue» [535-6].

*Molina y Báñez.* Azpilcueta y Mercado marcan el cenit de las teorías económicas de los teólogos-juristas españoles del siglo XVI. Después de ellos continúa la escuela, pudiéndose considerar también ésta integrada especialmente, como señala Larraz [194], por Molina y Báñez.

Sin embargo, respecto de estos autores, hay que señalar primero que no escribieron obras independientes en relación a estos temas, sino que, sus ideas, se hallan incluidas, como en el caso de Soto, dentro de sus *Tratados sobre la Justicia y el Derecho,* y segundo, que son sensiblemente tardíos, incluso respecto de Mercado, pues el tomo 2 del *Tratado* de Molina, donde estudia los cambios, fue publicado en 1593 y el de Báñez en 1594.

Por todo ello, se puede afirmar que, si bien ofrecen diferencias, algunas de ellas interesantes, en lo fundamental no añaden

---

[193] J. CARRERA PUJAL: *Historia de la Economía española,* vol. 1, Barcelona, 1943, página 263.

[194] J. L. LARRAZ: *Ob. cit.,* pág. 129.

desarrollos importantes a las teorías económicas ya indicadas y que sus exposiciones tienen un carácter jurídico y moral más marcado sobre todo en comparación con Azpilcueta y Mercado.

Respecto a los cambios, sería preciso realizar un estudio detenido para precisar las diferencias de matiz de estos autores entre sí y en relación con los anteriores. En general, se puede advertir, una posición más amplia en Molina que en Báñez, ya que éste, en la línea de Soto, no admite que se tengan en cuenta, a diferencia de Molina, los gastos de transporte en los cambios por la abundancia y escasez de toda moneda, así como declara usuarios los cambios por razón de la diversidad de tiempo. Molina, como Cayetano, acepta la variación del descuento cobrado por el banco según el mayor o menor plazo de libramiento de la letra (disput. 404, 1). En relación a la teoría cuantitativa, ambos la formulan con claridad, destacando en Báñez su concisión sobre este punto, característica también de todo su tratamiento de los cambios mientras que Molina, que lo estudia con relativa extensión, la expone de forma más completa y detallada.

La exposición de Báñez es la siguiente:

«Las cosas venales valen menos donde hay menos abundancia que donde la hay mayor de toda moneda; luego, será lícito permutar menor suma de dinero en un reino con una mayor en otro. La consecuencia es patente, porque el efecto, o el fin primario al que se ordena el dinero es a la compra de cosas venales; luego, donde respecto de este fin se estime la moneda en más, lícitamente se permutará por mayor suma a devolver en otro reino, donde se estima en menos en orden al fin principal» (*Decisiones sobre la Justicia y el Derecho*, ed. de Venecia, 1595, c. 78, art. 4, d. 8).

No se puede expresar más sintética y con mayor precisión según su tiempo, tanto la teoría cuantitativa como la paridad de compra de la moneda en los cambios internacionales.

Por su parte, de los textos de Molina referentes a este asunto, el más significativo es sin duda el siguiente, de la disp. 406, núm. 2:

«Por otro motivo —escribe—, alguna moneda puede tener mayor valor en un lugar que en otro, porque en uno existe mayor abundancia de ella que en otro. Pues en igualdad de circunstancias, cuanto mayor es la abundancia de dinero en algún lugar, tanto menos vale en él en relación a las cosas que se compran, y para procurarse lo demás que no es dinero. Pues como la abundancia de mercancías hace que disminuyan de precio, siempre que exista igual profusión de comerciantes y de dinero, así también la abundancia de dinero origina que las mercancías suban de precio, con tal que se dé la misma profusión de mercancías y comerciantes, y

con mayor motivo es la causa de que el dinero mismo pierda valor en sí, respecto a lo que se ha de comprar o procurar.

Por esto comprenderemos que mucho menos vale hoy el dinero para procurarse cosas, a causa de su abundancia, que valía ochenta años antes. En efecto, lo que entonces se compraba por dos, hoy cuesta cinco y seis, o acaso más, y en la misma proporción ha crecido el salario de los servidores y han aumentado las dotes y el valor de las tierras y la renta de los beneficios y de las demás cosas.»

«De aquí que veamos también que mucho menos vale el dinero en el Nuevo Mundo, especialmente el Perú, donde es mayor su abundancia que en España. Pero donde es menor la profusión de dinero, que en España, vale más; y no es el mismo su valor en todo lugar por este motivo, sino diverso, a causa de la cantidad de su abundancia, consideradas a la vez otras circunstancias.»

Es notable en este texto la nitidez de la formulación dentro de su época de ambas teorías indicadas, el claro alcance relativo queda a la teoría cuantitativa, con la expresión en igualdad de circunstancias, *caeteribus paribus,* y la amplitud que asigna a la misma señalando su impacto no sólo en las mercancías, sino en los salarios, dotes, valor de bienes raíces e incluso en las rentas.

En relación a la moneda se encuentra en Molina también como observamos al hablar de San Antonino la noción clara del dinero empleado en negocios mercantiles como capital, aunque el que lo aporta «no ponga industria» (disput. 411, 4), y una visión muy precisa de la eficacia productiva del dinero-capital, en cuanto lo estima como *instrumentum de lucro persistens,* de donde deduce que es absurdo mantener la retribución del mismo sólo por razón del riesgo y no según «el lucro que depende de él y se deriva del mismo» (*quanto ille effectus ab ea pendet atque ex illa efficitur*) (disput. 416, núm. 8).

Por otra parte, además de tratar en la disputa 401 de la acuñación de moneda, habla de la licitud de recibir más por ellas, «no sólo como mercancías, sino como precio en los cambios por otras cosas», en determinados casos cuando por el transcurso del tiempo, la variación de las circunstancias y el aumento de su demanda, se eleva grandemente el valor de su material, lo que implica el aplicar, hasta cierto punto, a la moneda, en cuanto tal, respecto a su valor, la teoría del precio justo de las mercancías en general. Esta asimilación de moneda y mercancías en relación al precio justo, la realiza plenamente y de manera más acentuada que Tomás de Mercado, en la disputa 410, 13, en cuanto al valor de las monedas en distintos lugares (es decir, como mercancías), al afirmar que el valor justo de las monedas en este caso, «no es indi-

visible, sino que tiene una extensión, de la misma manera que las mercancías en ningún caso tasadas por la ley», y como estima lo mismo respecto al precio justo del traslado virtual del dinero, llega a la conclusión de que «es claro que en el precio justo de los cambios, no sólo entre diversos lugares, sino también en uno sólo y el mismo lugar, y en uno sólo y el mismo tiempo, tenga una extensión».

Respecto a los bancos, desarrolla en las disputs. 408 y 409, con base en la *Suma de Tratos y Contratos de Mercados*, la descripción de las operaciones financieras de los cambistas y banqueros, destacando con gran claridad, dado que no es fácil que «todos los depositarios necesiten de tal modo el dinero, que no permanezcan siempre muchos miles en depósito con los cuales los banqueros podrán negociar a su beneficio y riesgo» (disput. 408, 5), la obligación de liquidez para atender al pago de los depósitos que se retiren y por tanto el principio de reserva bancaria.

En cuanto a la creación de créditos, el Padre Belda, S. J. [195], ha hecho resaltar la amplitud de su doctrina sobre la licitud de la creación de créditos por los bancos. «Resumiendo todo lo dicho —escribe—, para Molina es lícito cobrar un precio por ser fiador de otro, aunque este ser fiador no lleve consigo ningún desembolso y así se haya previsto con anticipación. También se puede negociar con los depósitos de los clientes con tal de que se haga con prudencia... Se puede conceder también crédito a los que no hacen ningún depósito en metálico, sino sólo entregan letras o efectos comerciales. Se puede cobrar una prima a los que quieran cobrar en metálico y no hayan hecho un depósito en metálico en el banco, haciendo así a los clientes preferir el uso del dinero bancario y ampliando las posibilidades de negocio de los bancos. Es lícito también conceder un suplemento de crédito a los depositantes, es decir, que el banco está dispuesto a responder por ellos en una cantidad superior a los depósitos cobrando un precio por este servicio. Es lícito descontar efectos comerciales, creando créditos para ello. De todo esto se deduce que aunque Molina no se proponga explícitamente el problema moral de la creación de créditos aprueba una por una casi todas las formas posibles de crear crédito». Si bien se ha de hacer notar que lo anterior no es peculiar y privativo de Molina, pues ya antes de él se pueden encontrar reconocidas, sino todas, muchas de las formas de creación de créditos indicadas en los autores anteriores, especialmente en Soto y Mercado, como se ha subrayado.

---

[195] P. BELDA, S. J.: *Etica de la creación de créditos según la doctrina de Molina, Lessio y Lugo.* «Pensamiento», 19, 1963.

*Aportaciones de los economistas clásicos españoles del siglo XVI*

Según se deriva del estudio realizado respecto a cada autor particular de los tratadistas españoles del siglo XVI, éstos concedieron una atención especial a los cambios monetarios. Se encuentran en ellos iniciadas y expuestas, aunque no de manera independiente, sino siempre en función de su moralidad, teorías importantes sobre los cambios extranjeros que basen en la paridad del poder de compra de las monedas en los distintos países, sobre el nominalismo y metalismo, el mercantilismo, el valor de la moneda, sobre la teoría cuantitativa del dinero, sobre los efectos inflacionistas de la abundancia de metales preciosos, sobre el influjo en el valor del dinero de la productividad de éste y sobre la actividad bancaria y su función de creación de créditos, esto sin contar las detalladas descripciones de los negocios comerciales, cambistas y bancarios, es decir, financieros, de su época. De aquí que la significación general de los tratadistas españoles del siglo XVI estudiados se puede decir que consiste en una notable ampliación y desarrollo de la doctrina económica recibida de la Edad Media, y en el hecho de hallarse en ellos los primeros antecedentes de teorías modernas importantes.

La significación y aportaciones indicadas no es una apreciación personal ni siquiera se basa preferentemente en opiniones de autores españoles, sino que, aunque durante largo tiempo ha permanecido ignorada [196], recientemente, se puede decir a partir de la segunda guerra mundial, se ha producido un descubrimiento del interés del pensamiento económico de nuestros tratadistas, por autores extranjeros ingleses, alemanes y franceses, incluso de la talla de Schumpeter.

Respecto a la significación de esta escuela, en relación a la escolástica anterior, J. T. Noonan, Jr. [197] afirma que «la mayoría medieval de los autores, trazó una firme y constante línea condenando el poder de cambio bancario y manteniendo la estabilidad formal de la moneda como una medida. El análisis de la nueva escolástica es una rebelión (*revolt*) respecto a estas teorías del pasado. El resultado es una revolución en el juicio práctico del cambio bancario entre los teólogos».

---

[196] Por ejemplo, R. Gonnard, en su conocida *Histoire des doctrines monetaires dans ses rapports avec l'histoire des monnaies*, t. 1, «De l'antiquité au XVIII[e] siècle», París, 1935, dice que «en España los autores tratando de cuestiones económicas serán muy numerosos en el siglo XVII. Ellos lo son poco al contrario en el siglo XVI, incluso si se comprenden los primeros años del siglo XVII». Y cita respecto a dicho siglo XVI únicamente a Luis Ortiz, consejero real, como partidario de medidas bullionistas (prohibición de exportar monedas y lingotes).

[197] J. T. NOONAN: *Ob. cit.*, pág. 312.

En cuanto a las teorías particulares, a fin de no multiplicar los testimonios, nos limitaremos a citar los autores y obras extranjeros en que se reconoce la aportación y los antecedentes de las mismas en los autores españoles. Respecto a la teoría de la paridad del poder de compra en los cambios internacionales, se halla destacada claramente por M. Grice Hutchinson [198] quien la considera como la aportación más original de dicha escuela, y en W. Weber [199]. Estos mismos autores han subrayado también el carácter subjetivo y la importancia de la teoría de nuestros autores sobre el valor de la moneda, en cuanto al considerar que su valor de cambio, lo que sobre todo es patente en Mercado, dependía de la estimación y ésta como la de los demás bienes fluctuaba, según la oferta y demanda (abundancia o escasez), utilidad, ausencia o presencia, integraron la moneda y los bienes en una teoría unitaria del valor [200].

Con referencia a la teoría cuantitativa se reconoce por los citados autores e incluso por el destacado escritor francés de temas económicos-históricos, Pierre Villar [201], su clara formulación por Azpilcueta, en algunos puntos con mayor amplitud y precisión, al señalar su carácter relativo, que Budino y con doce años de anterioridad a éste (pág. 52 de Grice y núm. 5 de las conclusiones finales de la obra de Weber en las que recapitula las aportaciones de los tratadistas españoles). También destacan este punto, de entre otros, Roover y Schumpeter, en sus obras que citaremos después.

Por último, la importancia económica de sus teorías en cuanto guardan relación con el problema del interés del dinero, y su cierta analogía con las modernas teorías sobre este punto de Wicksell, Schumpeter, Fisher, está destacado por W. Weber en diversos lugares de la obra indicada y en el número 6 de las conclusiones finales y reconocido incluso en cierto modo por Schumpeter en su obra ya citada —págs. 142 y sigs.—. Asimismo, en el número 7 de las indicadas conclusiones, W. Weber subraya las claras alusiones mercantilistas de los teólogos juristas y A. Blanqui [202] declara injusto mirar a Colbert como el fundador del sistema mercantil y señala que este sistema venía de los españoles y fue obra de Carlos V. Respecto, en fin, a sus opiniones sobre la creación de

---

[198] Cfr. su obra *The School de Salamanca Reading in Spanish monetary Theory*, 1544-605, Oxford, 1952, pág. 52.

[199] Cfr. su obra cit. *Geld und Zins...*, pág. 106.

[200] Páginas 48 de la obra de Grice y 95 de la de W. Weber.

[201] Cfr. su obra *Oro y moneda en la Historia.* 1450-1920. Barcelona, 1969, páginas 186-7.

[202] En su obra *Historia de la Economía Política en Europa.* Madrid, 1839, pág. 238.

créditos por los bancos, se puede consultar Noonan [203], quien también trata del valor de la falta del dinero, o *carentia pecuniae*, y si bien atribuye el tener en cuenta este factor específicamente a Lessio, en realidad no se trata más que de una formulación distinta de la aproximación a la llamada teoría de la productividad del dinero de Greidanus, cuyos antecedentes como hemos visto se encuentran en Azpilcueta.

Respecto a la influencia posterior de la escuela española, Grice-Hutchison, en el libro indicado [204], subraya que los *Tratados de Justitia et Jure* fueron seguidos muy de cerca a la vez por los escritores protestantes y católicos, y muestra que Grocio, «al tratar de los problemas de la justicia comercial, se refiere continuamente a Azpilcueta Navarro, Covarrubias, Vázquez y al teólogo belga Lessius, quien, como veremos, fue uno de los principales continuadores de la escuela hispánica».

Asimismo, destaca que la doctrina de Grocio fue adoptada por Puffedorf y que la continuó en Inglaterra Hutchenson, predecesor y maestro de A. Smith concordando sus teorías «con los escritores españoles, y Grocio y Puffendorf». En cuanto a la famosa y discutida distinción de A. Smith, sobre valor en uso y valor en cambio, opina, que si se consideran «sus ideas antes el telón de fondo de la teoría del valor, enseñada en la primera literatura del derecho natural, un cuerpo de doctrina que le fue familiar... no le pareció ilógico mantener que a la vez los factores subjetivos y objetivos juegan su parte en la determinación del valor. En esto siguió simplemente una tradición —concluye— que se remontaba a los tiempos medievales».

Por su parte, el profesor de Economía R. de Roover [205] abunda en la misma opinión al afirmar que «considerar la economía escolástica que estudia (especialmente la escuela de Salamanca) como medieval es simplemente un error». En su opinión se difunde paralelamente al mercantilismo y alcanza el siglo XVIII, conectando los economistas ingleses y aun A. Smith, con Santo Tomás. «En el caso de A. Smith —escribe—, la ascendencia que le liga con el escolasticismo pasa a través de su maestro Fr. Hutchenson, S. Puffendorf y M. Grotius. La librería de Smith contiene copias de ambos.»

Digno colofón de esta rápida exposición de la significación y aportación de la escuela española, y a la vez síntesis autorizada de los puntos aludidos en materia de moneda, cambio y bancos,

---

[203] *Ob. cit.*, págs. 336 y sigs. y 327 y sigs.
[204] *Ob. cit.*, págs. 65 y 67 y 69.
[205] R. DE ROOVER: *Loc. cit.*, pág. 176.

es el siguiente juicio general de la escuela española del siglo XVI, que J. A. Schumpeter desarrolla en su obra *History of Economics Analysys* [206]: «En relación a la moneda bastaría recordar los cuatro siguientes puntos: Primero. Razonando según líneas aristotélicas, los doctores presentaron, prácticamente como un hombre, una teoría de la moneda estrictamente metalista que, en lo fundamental, no difiere de la de A. Smith; nosotros encontramos la misma deducción genética o pseudo-histórica de la necesidad de evitar los inconvenientes del trueque directo, la misma consideración de la moneda como la mercancía más comerciable y así sucesivamente. Segundo. Ellos fueron no sólo metalistas teóricamente, sino también prácticos, desaprobando, con varios grados de severidad, la devaluación y toda ganancia que acrecía de ello al príncipe... los doctores llegaron, aunque en una cierta manera, a los efectos económicos de la devaluación. Vieron los efectos sobre los precios y sintieron que los acreedores y tenedores de moneda estaban siendo defraudados (...). Tercero. Notamos para referencia futura que algunos de los doctores, en los que Mercado es el de significación más importante, bosquejaron más o menos claramente lo que vino a ser llamada la teoría cuantitativa de la moneda, por lo menos en el sentido en que Bodino puede decirse la mantuvo; y cuarto. Ellos trataron con un número de problemas, de acuñación, cambio extranjero, movimientos de oro y plata internacionales, bimetalismo y crédito en una manera que merecería más atención y que es comparable favorablemente en algunos puntos con realizaciones muy posteriores.»

### *Moneda, cambio y bancos en la escolástica del siglo XVII*

Molina y Báñez cierran el brillante, en el aspecto económico, siglo XVI español. En el siglo XVII, si bien se prolonga el predominio en la escolástica de la escuela española, el centro de interés de la abundante literatura económico-política de la época en España, procedentes de escolásticos o de autores inspirados en las doctrinas de la misma, se centra en los temas monetarios. Este hecho se explica históricamente por la tremenda crisis económica de España, desencadenada por la avalancha de metales preciosos, la cual, aunque se gestó ya a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se manifiesta con toda su crudeza en el siglo XVII.

Como señala Pierre Vilar [207] «de hecho, los españoles de los años 1600 comprendieron perfectamente: Primero. Que por ha-

---

[206] J. A. SCHUMPETER: *History of Economics Analysis*. London, 1955, 2.ª ed., páginas 99-101.

[207] P. VILAR: *Ob. cit.*, págs. 190-1.

ber dispuesto de demasiado oro, y después plata, estos metales había huido de su reino. Segundo. Que a pesar de esta huida habían influido sobre la economía interna, porque los créditos, garantías, rentas, etc., se habían contraído empeñando por adelantado estos metales. Tercero. Que esa "inflación" de circulación monetaria, que comprometía el gasto interno y externo, había hecho subir los préstamos y favorecido las profesiones improductivas y el ocio. Cuarto. Que esta subida de precios había matado los productos españoles, no competitivos ante los productos extranjeros».

Entre todos estos autores sobre temas monetarios destaca por la importancia teórica de sus ideas, Mariana, quien dedica uno de los capítulos de su obra ya mencionada *Del Rey y de la Institución real,* a la moneda, y posteriormente escribió un libro específico sobre el tema, *De Monetae Mutatione,* que logró un puesto importante merecido en la literatura económica monetaria anterior a la llamada economía clásica.

En realidad el capítulo primeramente indicado se centra también alrededor de la cuestión de la mutación monetaria y en él se encuentran ya establecidos los principios que sirven de base a la obra posterior. En él se establece ya claramente que «el príncipe no tiene derecho alguno sobre los bienes muebles e inmuebles de sus súbditos... De lo cual se infiere que el rey no puede echar nuevos impuestos sin el consentimiento del pueblo», lo que, en relación a la moneda, implica «que el rey no puede por su libre albedrío y sin que preceda asentimiento público, adulterar en manera alguna la moneda, lo cual no es otro que una especie de tributo que se saca de los de los bienes de los súbditos» (pág. 86 de la edición de esta obra de 1951, editada por Publicaciones Españolas, S. A.). En estas líneas se contiene una primera noción de la idea del ahorro forzoso.

En este capítulo merece relieve especial la afirmación de que dados los dos valores que dice tiene la moneda, uno «natural», según la calidad y peso del metal, y otro, «extrínseco», fijado por el rey, «necio sería quien separase estos valores en guisa que el legal no fuese a una con el natural, y más que necio malvado, quien diese orden que se vendiese en diez, pongo por caso, lo que el vulgo estima en cinco». Esta apreciación se funda en la intuición clara de la actuación al respecto de las fuerzas sociales del mercado y en el sometimiento de la misma moneda como tal a la ley de la oferta y la demanda que actúa en el sentido de alcanzar a la postre un nuevo equilibrio entre los dos valores separados artificialmente, con lo que supera la posición de los autores del siglo XVI, que si bien se encuentra en ellos la idea del sometimiento de la moneda

como tal a las leyes del mercado, no llegaron a una concepción tan clara y explícita de esta cuestión. «Los hombres —continúa— se basan en esto por la estimación común, la cual se funda en las bases de la calidad y de la abundancia o carestía de las cosas; y en vano será que el príncipe trabaje en arrancar estas bases del comercio siendo mejor dejarlas intactas que atacallas por la fuerza en daño de la multitud» (págs. 86-7).

Mariana, gran historiador, ilustra sus ideas con ejemplos históricos que muestran lo pernicioso e inútil de las medidas mutacionistas, «la carestía y escasez de las cosas» que producen, así como el daño al comercio que se derivan de las mismas.

La obra *De monetae mutatione,* aunque, como se ha indicado, se funde en las ideas básicas indicadas, trata con más detalle y mayor tecnicismo de la naturaleza, especies y modalidades de realizar la mutación, deteniéndose expresamente, aunque también aluda a la mutación de las monedas de oro y plata, en la mutación monetaria que representaban las elevadas emisiones practicadas en España de la moneda de baja calidad, llamada de vellón. Respecto de todas ellas, expone las teorías de su tiempo sobre las mismas y estudia sus efectos económicos sobre los precios, el comercio interior y exterior, los intereses, las rentas y sus consecuencias para las relaciones entre las monedas de diversas clases enunciando también por su parte la llamada ley de Gresham, cuando afirma expresamente que el vellón hará competencia a la buena moneda y la hará desaparecer puntos respecto a los cuales, ante la imposibilidad de un estudio más detallado, remitimos al lector al trabajo de A. Ullastres, inacabado por cierto, publicado en la revista *Anales de Economía,* números 15, de 1944, y 20, de 1945.

Después de Mariana, los dos últimos grandes tratadistas de la segunda escolástica, en su último período, Lessio y Lugo, vuelven a conceder atención preferente al problema de los cambios, lo que no quita que al tratar los mismos se encuentren también ideas sobre la moneda y bancos, y a estudiarlos, igualmente que sus predecesores, Soto, Molina y Báñez, como uno de los apartados de sus obras *De Justitia et Jure.* En general, respecto a ellos se puede afirmar que, como ha quedado reflejado en el tema de la usura, se distinguen también aquí por su posición abierta y liberal.

Aunque con variantes, su posición es similar. Sin duda lo más típico y característico en ellos consiste en la tendencia a justificar el lucro o ganancia en los cambios por los mismos títulos que según ellos autorizan a percibir una retribución en los préstamos. Esto se manifiesta sobre todo de manera patente y clara en Lessio, al tratar en el lib. 2, c. 23, duda 4 (Col. 260, edición de Lyon, 1653) los títulos por los que el cambista que da antes de

recibir en otro lugar puede lucrarse. Estos son cuatro: El primero es el traslado virtual (o lo que éste supone), la mayor estimación del dinero presente que el ausente. El segúndo, «la mayor estimación del dinero donde se entrega que donde se devuelve, ya sea intrínseca o extrínseca».

El tercer título es por razón de lucro cesante, «en el caso de que el dinero que se da a cambio estuviese destinado a mayor ganancia de tal modo que (deducida la estimación de trabajos, gastos y peligros) la esperanza de una ganancia mayor valiese más que el lucro común del cambio: pues entonces puede ser exigido aquél únicamente. El cuarto, puede ser la carencia de su dinero y lo que va unido a esa carencia, es decir, el peligro de su no restitución y la privación de las ventajas de negociar con este dinero: pues valoran grandemente todos los comerciantes y cambistas que por uno, dos o tres meses se vean obligados a carecer de su dinero, y esto tanto a causa del peligro a que se exponen, como porque entre tanto se privan de la ventaja de negociar en otra cosa mediante aquélla. Por lo cual en todos los cambios cuanto más largo es el tiempo por el que lo conceden, tanto mayor lucro exigen, y cuanto más breve tanto menor». Como se puede ver, realizando la comparación consiguiente, estos dos últimos títulos son peculiares también de la doctrina de Lessio sobre la usura e implican también una clara intuición de la importancia de la liquidez monetaria —idea keynesiana básica— en un sistema económico libre cambista.

Respecto a Lugo, como argumenta con cierto detalle Noonan [208], él es el que lleva más lejos la identificación entre cambio y usura, al pretender tratar de igual manera la moneda en el cambio que en el préstamo, sin embargo su discurso tropieza con la prohibición insalvable de la usura pura, es decir, la simple percepción de un interés por razón del tiempo, y su posición queda reducida en úlitmo término a la de Cayetano y Molina no sin contradicción con su primera tesis que sugiere la admisión de una retribución en todo préstamo por el cambio del valor extrínseco de la moneda con el tiempo. A pesar de todo, como concluye Noonan «los esfuerzos hechos de 1500 a 1650 no han sido fruto. Los factores que afectan al precio de la moneda fueron reconocidos. El fracaso en reconciliar restos factores con la más vieja teoría de la usura es el fracaso de realizar lo imposible».

En cuanto a la tercera escolástica, los autores que hemos estudiado no tratan, en sus obras anteriores al catolicismo social, de la materia de cambio, moneda y bancos, lo que confirma su ruptura

---

[208] *Ob. cit.*, págs. 325-7.

incluso en temas tratados con la segunda escolástica y se explica, sin duda, porque en su época ya había surgido la economía como ciencia independiente, mientras que su especulación gira sobre todo alrededor del derecho natural.

## 5. Trabajo y salario

### *Trabajo y salario en la primera escolástica*

Este tema, tan importante en la actualidad, es uno de los tratados más abreviadamente por la escolástica en general, sobre todo por la primera, lo que se explica si se tiene en cuenta la peculiaridad del sistema gremial de producción. Antes de Santo Tomás, por ejemplo, en la *Suma* de Alejandro de Hales, (p. 3, c. 50, miembro 3) [50], sólo se hace referencia respecto al mismo al precepto bíblico de satisfacer al jornalero el salario en el mismo día. En el Doctor Angélico y San Buenaventura [144-5], la única cuestión estudiada con algún detenimiento, es la de la obligatoriedad del trabajo manual, pero no en cuanto tal, sino con motivo de las disputas que tuvieron lugar en su tiempo en relación a la pobreza y al modo de vida de las órdenes mendicantes.

Tanto uno como otro formulan la obligatoriedad del trabajo para toda persona que no tiene otro medio de subsistencia. Según Santo Tomás en la 2-2, q. 187, a. 3, la obligación del trabajo manual es de derecho natural y obliga a todos, religiosos y seglares, pero por tratarse de un precepto de la ley natural en relación al bien común, no obliga bajo pecado a cada individuo en particular, sino sólo a los que no tengan otras maneras de ganarse la vida. La formulación de este deber natural, dado que no hay derecho sin deber y viceversa, es el envés y lleva implícita en sí la idea del moderno derecho al trabajo, o sea de la obligación social de proporcionarlo a aquellos que tienen obligación de realizarlo para ganarse la vida.

Otra idea importante de Santo Tomás, respecto al trabajo, se halla en la 1-2, q. 114, a. 1, donde al tratar del mérito de las buenas obras, afirma de entrada en el cuerpo del artículo que «el mérito y la merced se refieren a una misma cosa, pues se llama merced porque se recompensa a uno en retribución de su obra o trabajo, *como si fuera su precio*. De donde, como dar el precio justo por la cosa recibida por uno es un acto de justicia, así también recompensar por la obra o trabajo es un acto de justicia».

Aquí se halla expresada claramente la idea del salario justo y

su cierta asimilación al precio, decimos asimilación no identificación, pues Santo Tomás no dice que la merced o salario sea un precio, sino algo *quasi quoddam pretii,* lo que supone la intuición de la distinción del contrato de salario respecto del simple arrendamiento de cosas o de la venta.

Otro texto de Santo Tomás referido directamente al trabajo es el siguiente (1-2, q. 105, a. 2, ad. 6): «Los jornaleros —dice— que alquilan su trabajo son pobres que viven del trabajo cotidiano, y por eso provee la ley que luego se les abone su salario, porque no se vean privados del sustento.» Este párrafo del *Aquinas* es también significativo porque en él no se limita a repetir la vieja ley del pago inmediato del salario, sino que expresa netamente el motivo o razón de este precepto, a saber, el hecho de que los obreros son pobres que viven del trabajo cotidiano y necesitan el pago inmediato de éste para que no se vean privados de su sustento.

En resumen, se hallan ya en Santo Tomás cuatro principios fundamentales de la doctrina de la Iglesia sobre el trabajo y el salario. El primero, el carácter del mismo como deber y por tanto derecho personal de todo hombre; el segundo, el carácter necesario para el hombre del trabajo, no sólo como obligación si no tiene otros medios de vida, sino también como derecho, en cuanto se reconoce la exigencia del pago sin demora del mismo dado su carácter de único medio de vida del obrero y fuente exclusiva de su sustento. Estos dos principios suponen ya la formulación clara de las dos propiedades del trabajo humano, que Pío XII en su famoso radiomensaje de 1 de junio de 1941 con motivo del cincuentenario de la *Rerum Novarum* atribuye a aquél; a saber: «Que es personal y es necesario. Personal, porque se lleva a cabo con el ejercicio de las fuerzas particulares del hombre; necesario, porque sin él no se puede conseguir lo indispensable para la vida, cuyo mantenimiento es deber natural, grave e individual [208 bis].

El tercer principio, es la exigencia en justicia de una remuneración justa del trabajo, que con gran agudeza y penetración Santo Tomás no identifica, sino distingue explícitamente del precio justo pagado en la compraventa de las cosas materiales.

El cuarto principio consiste en que dado el carácter necesario indicado para el sustento del salario y el significado estricto de la necesidad vital formulado por Santo Tomás en la 2-2, q. 32, a. 6, c., cuando dice que, «hay un doble necesario». Uno sin el cual no puede existir una cosa. Con ese necesario no se debe hacer limos-

---

[208 bis] *Doctrina Pontificia. III. Documentos sociales.* Madrid, B.A.C., 1959, núm. 19, páginas 958-9.

na; por ejemplo, el que está en artículo de necesidad teniendo sólo de qué sustentarse y sus hijos y demás que le tocan. Dar limosna de este necesario, es quitar la vida a sí y a sus hijos», la conclusión que se impone, es la justicia del salario familiar, o como dice M. Rocha [209], «que el salario, bajo pena de ser injusto, debe permitir a la familia obrera llevar un tren de vida en armonía con su situación social».

Las ideas sobre el trabajo manual de Santo Tomás presuponen desde luego una concepción positiva del mismo, concepción que en el período de la primera escolástica la subraya especialmente Raimundo Lulio en el capítulo 79 de su obra *Doctrina Pueril*. En este lugar define el trabajo manual, o arte mecánica como él lo llama, como «ciencia lucrativa manual para dar sustento a la vida corporal». Partiendo de esta definición, subraya, la importancia del trabajo, dentro de la organización social de su época, al decir, que sin estos oficios o artes mecánicas «el mundo no estaría ordenado ni los ciudadanos, caballeros, príncipes y prelados podrían vivir...». El carácter necesario del trabajo manual en orden al sustento corporal late en la definición indicada, así como cuando alude después de los pasajes indicados a los hijos de hombres ricos que caen en la miseria y en la muerte al perder o disipar su riqueza por no tener un oficio de qué vivir.

Al final de la época de la primera escolástica nos encontramos con San Antonino de Florencia, que concede una importancia notable a los problemas laborales y trata, sin duda, con más detalle que ningún otro escolástico de las obligaciones y derechos de los patronos y obreros que pertenecían a los múltiples oficios que entonces, siglo XIV, época del florecimiento industrial y comercial de esta ciudad [210], se ejercían en Florencia. Pretende con ello encauzar moralmente el notable desarrollo económico y el incipiente capitalismo que se produjo en dicha ciudad, de donde fue arzobispo, en la época indicada.

En primer lugar, encontramos en San Antonino una definición del contrato de trabajo como arriendo de obras o ajustes de una persona por otra para trabajar [689]. En este pasaje lo define a la vez que el arrendamiento de bienes muebles, asimilándolo completamente al mismo sin ninguna distinción, identificación que persiste en la segunda escolástica, sin que se advierta en ningún

---

[209] M. ROCHA: *Ob. cit.*, en núm. 14, pág. 16.

[210] Sobre el desarrollo económico y la situación de la ciudad de Florencia en esta época se puede consultar el interesante y reciente estudio de Gerhard Schmidt, *The Economic Fundament of Renaissance*, que a pesar de su título general se refiere exclusivamente a Florencia, publicado en «International Review of Sociology», 5, 1, 1969.

caso el profundo y fino sentido de la matizada expresión utilizada por Santo Tomás, a que nos hemos referido, al calificar el salario como *Quasi quoddam pretii.* Exceptuando lo anterior, San Antonino vincula claramente el trabajo con el sustento humano, y en uno de sus textos, el que se refiere al fin del trabajo, creemos que está contenida claramente la idea del salario familiar. «El fin de su salario (del trabajador) —dice— debe ser que con él pueda gobernar y atender a sí y a otros según su estado, el fin de su sustento y del de los suyos es que puedan vivir virtuosamente, y, el fin de la vida virtuosa es la consecución de la gloria» [684].

La determinación concreta de la cuantía del salario justo la hace depender San Antonino [667], como en general todos los escolásticos posteriores que tratan de este punto, según señala J. Tonneau [211], de la común estimación. La explicación de esta posición, a juicio de este autor, se halla en que «bajo el régimen feudal y bajo el régimen corporativo la costumbre y las instituciones locales fijabas con una minucia extrema las obligaciones recíprocas de los maestros y sus dependientes u obreros».

San Antonino se ocupa también especialmente de los fraudes de los patronos que dilatan el pago del salario, porque «quieren negociar y lucrarse durante algún tiempo» con su importe, que le dan algunas veces «monedas falsas por buenas y les sustraen parte de lo debido de diversas maneras», y que, en fin, utilizando ya en aquel tiempo el llamado después *trucky system.* En lugar de pagarles en dinero a los obreros lo hacían a veces en mercancías que éstos no siempre necesitaban y «tenían que vender a menos precio que el que se les computaba a ellos» [666].

San Antonino, en fin, estudia de manera concreta los derechos y deberes de patronos y obreros, según los distintos oficios, y así, por ejemplo, en la industria de la lana, que debía ser de las más importantes, señala que los patronos deben moderar la insolencia y lascivia de los obreros y satisfacerles sin demora el salario convenido según contrato, y que los obreros deben trabajar de manera fiel y solícita y no desmañadamente.

### *Cuestiones laborales y sociales en los humanistas*

En el período de la segunda escolástica, la dirección humanista cristiana, como ya ha sido repetido en los apartados sobre la comunidad y posesión privada y la obligación de la limosna, representa una consideración de los problemas del trabajo no especula-

---

[211] J. TONNEAU: *Le Salarie,* artículo en el «Dict. de Théologie Catholique», vol. 18, edición 1939, col. 1.003.

tiva, sino vital, que no sólo se traduce en una crítica de las condiciones laborales de su tiempo, e incluso de la incuria de la autoridad pública a este respecto, sino también en la insistencia de las obligaciones del Estado sobre este punto y en la proposición concreta de un conjunto de actuaciones prácticas, que constituyen un claro antecedente de la moderna política social, plasmada jurídicamente en el derecho social contemporáneo. Los autores que se consideran a este respecto, por representar todos ellos esta dirección, independientemente de que esto puede alterar más o menos el orden cronológico y que algunos sólo sean humanistas en un sentido más o menos amplio, son: Erasmo, Luis Vives, Pedro de Valencia y Juan de Mariana.

En Erasmo, en éste menos que otros puntos, no se halla una doctrina social demasiado extensa. En concreto, sus ideas sociales sobre este punto se reducen principalmente a la crítica general que hace de la conducta profesional de los cristianos de su tiempo. Después de denunciar que «toda la vida de los cristianos está llena de fraudes», pregunta: «¿Qué artesanos no tienen sus hurtos? No hablo ya de los hurtos de los constructores, molineros, sastres y cocheros, cuya sagacidad es tan corriente que casi es alabada. ¿Quién cumple la obra debida al prójimo de buena fe? ¿Cuántos son los que realizan de buena fe el asunto que les está encomendado? El cirujano con astucia alarga la curación de la herida, a fin de recibir mayores honorarios. ¿Acaso no comete algo más infame que el hurto?» [755].

Por el contrario, en Luis Vives, ocupan un lugar muy importante en su extensa obra, como ya hemos tenido ocasión de comprobarlo, los problemas sociales. Respecto al punto ahora estudiado, empezaremos subrayando, como nota J. M. Serrano [212], la fuerza con que destaca el deber general del trabajo para todos los hombres de cualquier clase y condición. «Pero tú —dice en el *Comentario a la Oración dominal*—, para sacudir nuestra holgazanería, no dejas que estemos ociosos. Mandasnos que con el sudor de nuestra frente comamos nuestro pan, y Pablo, tu Apóstol, enseña terminantemente que en tu Iglesia no coma quien no trabaje» [774].

Pero sobre todo es vigorosa en Luis Vives la crítica de la explotación de los trabajadores por los ricos. Por ejemplo, en el Sermón del Sacro Diurno sobre el sudor de sangre de N. S. Jesucristo, hallamos estas vibrantes expresiones: «Los pobres en el concepto de los ricos ya no son hombres, sino que están considerados como bueyes, y pluguiese al cielo que por tales les tuvieran.

---

[212] J. M. SERRANO: Art. cit. en núm. 130, pág. 87.

Al asno y al buey, a la mediodía y a la tarde, así que descansan de su tarea, se les da el yero; mas al pobre, después de un trabajo seguido y agotador, se le quita la comida y se le obliga a él y a su mujer y a su familia a que se mueran de hambre. ¿Quién oyó jamás esa monstruosidad de imponer a la fuerza el hambre y el trabajo?» [766]. Y más adelante prosigue: «Quien tiene vasallos los desjuga, los sorbe y cuando puede los traga. El propietario de un campo, exprime y veja a su colono, el colono agota al aldeano: el mercader, se ase a quien fuere, como la sanguijuela, y no deja la piel hasta que regüelda sangre, como dice el poeta» [788].

Asimismo critica a los magistrados «que se ocupan sólo de ricos con menosprecio de los pobres» y dice que «hacen lo mismo que aquel médico que creyera que no se debe subvenir con remedios las dolencias de las manos o de los pies porque están lejos del corazón». «Y así —continúa—, como este tratamiento singular no sería sin gran daño de la totalidad del hombre, así tampoco en la república las clases humildes no se descuidan sin peligro de los poderosos» [831], especialmente por el resentimiento que crea en ellos y las guerras civiles a que da lugar [832]. Señala igualmente que los vicios de los pobres «no tanto deben imputarse a ellos como a los magistrados que no saben mirar de otra manera por el bien de la ciudad y no dictan disposiciones rectas para el buen gobierno del pueblo...» [837].

Ahora pasamos a examinar, sin duda, el principal mérito social de Juan Luis Vives: una visión clara, concreta y detallada de la necesidad, amplitud y fundamento de la política social junto con la proposición de medidas concretas a adoptar por el poder público para solucionar los problemas sociales, con varios siglos de antelación a la consagración de este aspecto de la política moderna y saliéndose totalmente de las ideas imperantes y de la práctica de su tiempo en que toda la acción social se reducía a la beneficencia llevada a cabo por la Iglesia y realizada por los cristianos individualmente.

En primer lugar cabe señalar que Vives tiene una primera idea bastante amplia de la extensión de la acción del poder público, pues estima que «nada hay tan libre en la república que no esté sujeto al conocimiento de los que la gobiernan, ni nadie puede eximir sus bienes ni incluso su propia vida del cuidado y jurisdicción de la autoridad ciudadana [841]. De aquí que afirme que no sea propio de un magistrado sabio y celoso del bien público, dejar que una gran parte de la ciudad sea no sólo inútil, sino perniciosa al cuerpo social al caer en el robo, prostitución, mala educación, irreligiosidad, etc.

Se puede preguntar uno el fundamento de esta extensión de la

acción social del Estado, a lo que el propio Vives parece dar respuesta, al subrayar la falta de caridad en su tiempo, al decir que «en la actualidad no hay nadie que extienda sus cuidados fuera de su casa, y aun a veces fuera de su cuarto, y todavía diré que ni fuera de sí mismo, cuando son muchos los que ni a sus padres, ni a sus hijos, ni a sus hermanos, ni a su esposo son bastante fieles. Por ende, hay que recurrir de todas partes a los remedios humanos, principalmente respecto de aquellos en quienes tienen poca eficacia los divinos» [839].

Las medidas de política social para resolver toda la patología social giran principalmente alrededor del trabajo y de la educación. Así opina, respecto al trabajo, que se ha de decretar ante todo que cada uno coma su pan adquirido con su trabajo [846]; que nadie viva ocioso [847]; que a los mendigos sanos se les envíe a sus pueblos de origen [848]; si son indígenas se debe procurar enseñarles algún oficio cuando no saben alguno ya acomodado a su edad y cualidades [848]; en cuanto a los que malversaron su hacienda, hay que alimentarlos pero ordena se les mande trabajos más molestos y se les dé comida más tasada [850]; aconseja que en los talleres, cuyo funcionamiento prevé, se apoye la apertura de oficina o taller propio por los operarios aventajados, a los que se encomienden las obras públicas.

Respecto de la educación propone que los niños se críen con sus madres hasta los seis años, edad en la que deben ser trasladados a las escuelas públicas donde aprendan las primeras letras y buenas costumbres y sean mantenidos [866]. Encarece que rijan estas escuelas varones honestos, educados cívicamente y ejemplares, sin que perdonen gasto alguno los magistrados en su selección. Después de proponer un plan concreto de enseñanza [868-9], aconseja que se retengan a los mejor dotados para que sean un día maestros de otros [870]. En otro lugar, después de ensalzar la gloriosa tarea de la educación, afirma también que «no es decente que los que gobiernan sean perezosos en proveer a sus niños de los maestros mejores, dotados no solamente de talento y erudición, sino de juicio sencillo y sano» [796].

En cuanto a los enfermos e impedidos, propone la creación de «hospitales» a los que define como las «instituciones donde los enfermos son mantenidos y curados, donde se sustenta un cierto número de necesitados, donde se educan los niños y las niñas, donde se crían los hijos de nadie, donde se encierran los locos y los ciegos pasan la vida» [840], de cuya organización, inspección, policía y régimen se ocupa detalladamente [842-5], y aun dentro de ellos no quiere que permanezcan ociosos los acogidos, incluso ciegos, enfermos y ancianos, sino ocupados en trabajos acomodados a sus fuerzas [853-63].

Incluso no escapa a la atención de Vives la necesidad de socorrer a aquellos sobre los que se abate una necesidad imprevista y transitoria: cautiverio, prisión, naufragio, inundación, etc. [871], ni siquiera el problema de los pobres vergonzantes [874].

Se halla, pues, en Luis Vives un programa completo de política y asistencia social, de una actualidad en muchos puntos indudable, en el que incluso se prevé ya entonces la institución de a modo de seguros sociales, en el caso de los necesitados que estén en sus casas y «respecto de los cuales se demuestre que sus necesidades son mayores que lo que alcanza la retribución de su trabajo» [864], y el establecimiento de oficinas de colocación.

En la *Utopía,* Moro parece propugnar el trabajo manual de todos. De este modo piensa que, dada la multitud de personas improductivas en el sistema social de su tiempo, una jornada de seis horas sería suficiente para ocasionar una superproducción [968-9], con lo que se anticipa también a nuestro tiempo, en el que el problema del aumento del tiempo libre es una de las características sociales del mismo.

Pedro de Valencia también formula el derecho y el deber del trabajo y de su justa retribución al afirmar que «Dios y toda razón quieren que los hombres coman de su trabajo y que éste les baste para mantenerse y pasar la vida, y que los que no quisieren trabajar que no coman» [1378 y 1381]. Sobre todo, se halla en él la intuición clara de la equidad de una redistribución de las rentas, al afirmar expresamente «que no es desigualdad el gravar más a los miembros más fuertes de la república para alivio de los más flacos y pequeños; antes conviene hacerlo así para igualdad...».

Igualmente tiene idea de la solidaridad que debe reinar entre las diversas regiones o provincias de un mismo reino, de tal modo que, a su juicio, «debe cada una suplir con su abundancia la falta de las otras, y sería grande injusticia que en el año que una provincia tuviese fertilidad quisiese despojar a las otras que padecen necesidad». Por último, Pedro de Valencia, en otro de sus opúsculos titulado «Sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra», propugna la intervención del rey en los problemas del campo, y le aconseja la realización de una verdadera reforma agraria, mediante la adopción de diversas medidas, entre ellas el reparto en censo entre los trabajadores del campo, para su cultivo, de las tierras poseídas por algunos «en mayor cantidad de la que se ha de permitir sembrar a una persona» [1398].

El estudio de esta línea «humanista», principalmente española, de la consideración de los problemas sociales y laborales desde

un punto de vista de la acción pública, según criterios y solución que en gran parte conservan plena vigencia en nuestro tiempo, lo cerramos con la referencia a Mariana, quien en su obra *De Rege*... continúa esta orientación e incluso la prolonga. La continúa, por ejemplo, cuando dice que «es propio de la piedad y la justicia aliviar la miseria de los pobres y de los débiles, alimentar a los huérfanos, socorrer a los que necesitan de socorro. Este es el primero y principal cargo del príncipe, este es el mejor y verdadero objeto de las riquezas, de las que no debemos usar para nuestros propios placeres, sino para la salud de muchos; no para nuestro provecho presente, sino para cumplir con la justicia, que nunca muere» [1422]. Decimos que la prolonga porque dedica sendos capítulos en dicha obra a tratar de la política pública respecto de los víveres, de la vivienda, de los tributos, etc.

### *Trabajo y salario en la segunda escolástica*

La segunda escolástica supone, claro es, también, respecto al trabajo, la vuelta a su análisis especulativo moral, si bien hay que advertir, en general, que éste es un tema que no estudian tan detalladamente como las demás cuestiones jurídico-económico-morales antes aludidas, que sólo le conceden una atención relativa autores relativamente tardíos dentro de la época de apogeo de la segunda escolástica, tales como Molina, Lessio y Lugo, y que esta atención se refiere en gran parte al trabajo doméstico.

No obstante, en Vitoria encontramos un punto interesante en relación a esta cuestión, que trata incidentalmente. Es el influjo de la necesidad en la justicia del contrato de trabajo. A este respecto declara que está obligado a la restitución el patrono que impone un cierto salario al sirviente o criado, aunque éste no lo acepte, y da la razón diciendo que el acuerdo «no fue voluntario *simpliciter*, sino que tuvo algo mezclado de involuntario al margen, es decir, la necesidad, obligado por la cual fue a servirle, porque no pudo más, por ver que se moría de hambre y no hallaba donde ir».

Luis de Molina es, de todos los escolásticos, el que sin duda trata más extensamente la cuestión del salario justo. Sin embargo, para interpretar adecuadamente sus ideas creemos que es preciso tener en cuenta dos circunstancias que se dan en las mismas. La primera es que se refiere, más bien que al trabajo industrial o artesanal, a los servicios domésticos prestados por los llamados criados. La segunda, que las ideas que expone parece guardan bastante relación con problemas morales que, al parecer, se plan-

teaban en el confesionario frecuentemente, como, por ejemplo, el de la compensación oculta.

Advertido lo anterior, se observa en primer lugar la asimilación plena del arrendamiento de servicios al arrendamiento de cosas, y así dice expresamente que «uno puede arrendar no sólo lo suyo, o lo que se le ha entregado para arrendar, sino también a sí mismo para servir a otro, para enseñar, para patrocinar a los que han de ser juzgados y para ejercer otros varios ministerios o funciones». En segundo lugar resalta una cierta dureza de su doctrina, que acaso se explique por el fin o motivo indicado de estar en relación con la práctica, sin duda bastante extendida, de la compensación oculta, a la que se refiere expresamente varias veces en su disertaciones. Distingue dos clases de criados. «Unos, dice, trabajan por un salario convenido por ellos. Si no consta más claro que la luz que el salario pactado, atendidas todas las circunstancias concurrentes, franquea los límites del precio justo ínfimo y, por consiguiente, es injusto abiertamente, no ha de ser juzgado injusto, no sólo en el fuero interno, ni tampoco en el de la conciencia», y no puede exigir más ni tomarlos por su cuenta» [1353]. Este salario ínfimo es el corriente, «que en la misma región y tiempo se suele establecer para los que ejercen tal ocupación» [1357], si bien no considera injusto el caso de aquellos que se ajustan voluntariamente por un salario inferior porque éste es útil y basta, con otros bienes que tiene», «y con la industria que en otros asuntos a la vez puede ejercer».

La otra clase de criados a que se refiere son los que «sirven a alguien sin que se haya establecido un salario cierto». En este caso, «si los servicios son los de los que se acostumbran normalmente a prestar por un salario fijo determinado», «el amo está obligado a pagarle no sólo en conciencia, sino también en el fuero externo el salario justo corriente».

No obstante lo anterior, Molina reconoce la licitud de la compensación oculta, en el caso del que el salario no llegue perceptiblemente al mínimo justo indicado [1354] en el fuero interno, pero no en el externo, pues la ley no concedía entonces acción para reclamar en este caso, a no ser que el salario fuese inferior a la mitad del precio justo. Asimismo reconoce la obligación de restitución a cargo de los dueños cuando se determine un salario menor que el ínfimo acostumbrado, bien por ignorancia, coacción o necesidad del criado [1357].

Molina, como señala M. Rocha[213], ejerció una gran influencia

---

[213] M. ROCHA: *Ob. cit.*, en núm. 14, págs. 133, y 173 y 179, respectivamente.

entre los escolásticos que le siguieron. Uno de ellos fue Lessio, en el que aparece la identificación indicada del arrendamiento de cosas y personas [1555]. En él encontramos una definición muy precisa del salario justo, que, según él, es «el que suele darse en el lugar a los operarios, oficiales y fámulos ocupados en tal ministerio, de tal modo que no sea menor que el ínfimo ni mayor que el máximo que se acostumbra a pagar, ya que en otro caso se daría injusticia y habría lugar a restitución» [1556].

El cardenal Lugo da una definición muy concisa, en la línea indicada, del contrato de trabajo, según el cual «el arrendamiento es un contrato en el que se entrega por precio una persona o una cosa para su uso o disfrute» [1603], aunque precisa que no se pueden aplicar completamente los mismos preceptos en el caso de cosas que en el de personas. Su noción del salario justo mínimo es idéntica sustancialmetne a la de Lessio [1604]. También considera los casos de salarios inferiores al mínimo justo aceptados por el fámulo y el de los que se ajustan sin determinación precisa de un salario, y su solución de estos puntos [1605-6] es similar a la indicada en el caso de Molina.

Después de Lugo, desde finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, según señala M. Rocha [214], la tradición escolástica, representada entonces especialmente por Roncaglia, Benedicto XIV, Reutert y Amort, entre otros, sigue «manteniendo firme la noción del salario justo objetivo», reiterando las fórmulas a que hemos pasado revista de Molina, Lessio y Lugo, a pesar de no concordar tal tradición con las corrientes económicas imperantes en esta época de bajos salarios del mercantilismo y del *laissez faire* de la fisiocracia y el liberalismo económico.

### *Cuestiones laborales y sociales en la nueva escolástica*

La aparición de la neoescolástica significa igualmente en este aspecto la discontinuidad con la tradición escolástica anterior, en cuanto al abandono del estudio formal de las cuestiones discutidas por la segunda escolástica. Esto se constata especialmente en Taparelli, pues los demás autores estudiados no abordan estos puntos en sus *Cursos de Derecho Natural,* salvo Liberatore en su obra *Economía Política,* si bien, como ya indicamos, ésta aparece en 1890, es decir, con posterioridad a los comienzos del catolicismo social. Este hecho confirme una vez más la enorme distancia entre Taparelli y sus continuadores en todos los aspectos sociales y económicos aquí estudiados.

---

[214] M. ROCHA: *Ob. cit.,* en núm. 14, págs. 133, y 173 y 179, respectivamente.

En Luis Taparelli se pueden distinguir sus importantes y actuales ideas sobre el trabajo y su remuneración de su doctrina en general sobre diversos aspectos de la política social. Respecto de estos últimos se puede decir que en lugar de enlazar con la escolástica propiamente dicha enlaza con Luis Vives y los demás «humanistas» estudiados. Digo que la doctrina de Taparelli respecto del trabajo es notable y digna de ser destacada porque subraya la dignidad especial del hombre respecto de todas las riquezas o el capital y porque niega absolutamente que, por tanto, los dos factores de la producción, el capital y el trabajo, puedan ser identificados y tratados similarmente. «Ahora bien, escribe en las *Dos Economías* [1831], estas riquezas, estos bienes, ¿qué son, según la concepción católica? Como hemos visto, ésta distingue y separa absolutamente la persona humana y las «cosas», únicamente destinadas por el Creador para servir de medios a aquél. Querer, pues, clasificar al hombre entre los instrumentos de trabajo, los capitales, etc., es optar por una fórmula que repugna el sentimiento católico...», siendo falso, continúa poco después, pretender que los elementos humanos (talento, habilidad, fuerza del hombre) «puedan ser tratados como cantidades de la misma especie que los valores de todos los capitales que se cambian» [1832].

Pero si es importante esta doctrina sobre la dignidad del trabajo en relación al capital, no lo son menos sus ideas, que desarrolla en el mismo artículo poco después, lógica consecuencia de aquéllas, según las cuales, si el hombre es considerado como un medio en la economía, «el fabricante, el capitalista no buscan más que la ganancia y son dichosos de poseer por un salario mínimo "brazos numerosos y fuertes", en virtud del juego de la ley de la oferta y de la demanda, mientras que, por el contrario, cuando el hombre es el "fin" de la producción, el primer cálculo que debe hacer el capitalista o el fabricante es éste: ¿Cuál es el salario necesario para el sustento de este obrero? Esta cantidad deberá ser tenida en cuenta antes de toda otra ganancia por el fabricante o capitalista, pues es éste el fin primero por el cual Dios ha dado los brazos a los trabajadores» [1833].

Como aspectos sociales de las funciones o cometidos sociales que asigna al Estado se pueden mencionar, en primer lugar, su deber de proteger a los pobres «en cuanto el Estado debe proteger todos los derechos; de donde se infiere que debe asegurarles el derecho a vivir...» [1873]. Como medidas concretas a este respecto propone que se facilite a los pobres procedimientos accesibles justos y expeditos para hacer efectivos sus derechos; fomentar la misericordia de los ricos; hacer fácil el conocimiento de los verdaderos pobres y, por último, «proporcionar en trabajos

públicos ocasión de ganarse la vida a todos los que quieran, y en públicos albergues refugio a los más desesperados» [1780]. También alude de una manera inteligente y matizada a la política demográfica del Estado, al que impide ejercer violencia directa alguna en materia de matrimonios, sin que por ello le deje de atribuir el deber de «favorecer indirectamente el aumento de población hasta el límite en que verdaderamente sea un bien proporcionado al cuerpo social».

Asimismo es interesante, en materia de la justicia impositiva, su claro pronunciamiento en favor de los impuestos progresivos cuando dice que el derecho del pobre a lo necesario es más importante que el del rico a lo superfluo. Por esto el impuesto «progresivo» no sólo es justo, sino que, como dice Say, ampliando a Smith, sólo el impuesto progresivo es justo» [1798 nota]. Incluso se ocupa en uno de los apartados del ensayo, de la «tutela social contra los enemigos fortuitos de orden físico» (núms. 767-74 del *Ensayo*), que atribuye principalmente al Estado, sin perjuicio de reconocer la licitud y eficacia a este respecto de las asociaciones particulares de seguridad común, que el Estado debe fomentar y proteger. Por el contrario, en materia de reforma agraria y división de las grandes propiedades se declara en abierta oposición a la misma, a la que critica, y estima que es mejor en este punto dejar el remedio al libre curso de la naturaleza [1794-5].

En relación a los puntos de vista de Liberatore, en su *Economía política*, sólo indicaremos sumariamente que asigna dos objetivos a la acción social del Estado: «Defensa de los débiles y dirección de los fuertes» [1912], que se pronuncia a favor de una coordinación internacional de la acción social de los Estados [1920-1]; que denuncia la injusticia social de los salarios sólo suficientes para no morir más bien que para vivir; que admite el derecho de huelga como último medio [1908-11] y, sobre todo, que formula netamente el principio del salario familiar, entonces discutido en el campo católico social, al establecer que «el precio natural del trabajo es aquel que, calculado en el hombre y en el tenue concurso de la mujer (ocupada casi del todo en las faenas domésticas), baste para el mantenimiento de ambos y de dos o tres criaturas, que este número puede presuponerse como término medio... A esta norma es preciso que se conforme el salario corriente. Si la supera (y debe en realidad superarla en los oficios menos humildes), tanto mejor; el obrero podrá vivir con alguna comodidad y guardar algo para las desgracias imprevistas».

### *La escolástica y la esclavitud*

Igualmente guarda relación con el trabajo la esclavitud y servidumbre. En síntesis, los escolásticos de la primera y segunda

escolástica, incluso Santo Tomás, admiten la misma, siguiendo la tradición casi general de los Santos Padres, entre los que representa una excepción importante San Gregorio Niseno con su importante y bello pasaje[215], donde la rechaza totalmente, y la consideran como una consecuencia del pecado y por tanto no natural. Sobre este punto, a mi juicio, más que la influencia de los filósofos de la antigüedad clásica, y sin descontar la misma, pues incluso en la *Utopía* de Moro, en la que no se describe un estado cristiano, se admite y reconoce la esclavitud, lo que pesa gravemente sobre la tradición patrística y escolástica es, ante todo, la interpretación literal del Antiguo Testamento. A pesar de ello, no faltan voces en este tiempo, como la de Erasmo, que se elevan contra la misma. «Es cosa odiosa, según él. Convenía que fuera eliminada de la vida de los cristianos. ¿Qué cosa más vil que entre cristianos igualmente redimidos por Cristo estime uno a otro no como hermano, sino como apenas hombre, comprándolo por cobre igualmente que un jumento?»

Conforme indica J. Dutelleuil[216], tres son los temas principales que los escolásticos abordan en relación a la esclavitud: su origen, su legitimidad y los derechos y obligaciones derivadas de ella. Su origen, como se ha indicado, es para ellos el pecado y representa un castigo y una consecuencia del mismo. En cuanto a su legitimidad o fundamento jurídico, señalan, se puede derivar de la guerra una justa condena, la compraventa (generalmente admiten al hombre la facultad de venderse a sí mismo e incluso a sus hijos menores) y el nacimiento. Por último, reconocen ciertos derechos al esclavo, como, por ejemplo, el de huir en el caso de malos tratos, el dominio sobre algunas cosas, especialmente sobre los bienes de su cuerpo, y los consideran liberados si son obligados a cosas torpes.

Todo esto indica que la escolástica, y en general el cristianismo, aunque siga admitiendo la esclavitud, especialmente en el plano jurídico, la da un carácter esencialmente distinto, pues en ningún caso asimila al esclavo a una cosa y siempre reconoce en él la esencia de la dignidad humana, su condición de ser racional, a imagen y semejanza de Dios, y los derechos no ya sociales pero sí íntimos derivados de tal condición.

En la neoescolástica el problema de la esclavitud ya ni siquiera

---

[215] Este pasaje se puede consultar en R. Sierra Bravo, *ob. cit.*, en el núm. 1, párrafos de la misma núms. 432-8.

[216] J. Dutilleuil: *Esclavage*, artículo en el «Dict. de Théol. Cathol.», vol. 5, 1, edición 1939, col. 506.

se plantea, lo que implica la aceptación implícita de las corrientes modernas en contra de la misma. No obstante, se puede señalar que Balmes, en el protestantismo comparado con el catolicismo, dedica los capítulos XV al XIX a realizar un estudio detallado de la fecunda aunque indirecta acción de la Iglesia en la abolición de la esclavitud y de su actuación directa en la suavización y humanización de la misma.

# APENDICE

## INFLUENCIA DE LA NEOESCOLASTICA EN EL CATOLICISMO SOCIAL Y EN EL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL IMPACTO DEL CONCILIO EN ESTA INFLUENCIA

## *Origen y evolución del catolicismo social*

Como comienzo de este Apéndice parece conveniente reiterar las notas características tanto de la neoescolástica como del catolicismo social y el magisterio social de la Iglesia. Mientras que el carácter del pensamiento de la primera sería predominantemente teórico y especulativo, estudiado, en relación a lo social, dentro del campo del Derecho natural y de la moral, el catolicismo social se distinguiría por ser un movimiento social activo y de estudio de los problemas sociales prácticos derivados de la moderna cuestión social. En cuanto al magisterio social de la Iglesia de esta época, se le puede asignar un puesto intermedio entre aquéllos al unir en cierto modo los caracteres de uno y otra, en cuanto en él, por una parte, se formulan los principios fundamentales en relación a las circunstancias sociales de cada momento histórico, y por otra, se impulsa y orienta la acción de los cristianos en relación a aquéllas. De aquí se deriva la necesidad esencial de situar y considerar los documentos pontificios en el marco histórico que les sirve de ocasión y motivo, como ha puesto de manifiesto el Padre G. Jarlot, S. J.[217].

Realizada la anterior precisión de conceptos previa, para ver la influencia de la neoescolástica en el catolicismo social, parece conveniente pasar revista primero a los orígenes y evolución de éste en cuanto movimiento social más o menos organizado, que, como dijimos, se produjo hacia la década del 1870. Esto no impide reconocer que incluso bastante antes de esta época se encuentren precursores individuales, algunos muy notables. Por ejemplo, en Francia, han sido estudiados detalladamente en la obra indicada de J. B. Duroselle, quien destaca la acción de Villeneuve-Bargemont, De Coux, Buchez, Ozanam y De Melun.

En Francia, el catolicismo social en el sentido definido se inicia en los comienzos del año 70 y hay que consignar como principales impulsores del mismo a La Tour du Pin y el Conde de Alberto de Mun, cuya acción se concreta en la fundación de la llamada «Obra de los círculos», que se extiende rápidamente por todas las provincias de Francia, donde son fundados en las principales ciudades círculos de obreros. La organización se

---

[217] P. G. Jarlot, S. J.: *Doctrine pontificale et histoire.* «Presses de l'Université Gregorienne», Roma, 1964.

caracteriza por su centralización y dirección única, a cargo de un Comité de la Obra, dentro de cuyas secciones R. Talmy [218] destaca como más importante la IV, o doctrinal, porque es ésta la que va a dotar a la obra de una doctrina social. Este movimiento tiene un carácter corporativista y favorable a la intervención del Estado, lo que le distingue de los movimientos contemporáneos también franceses como la «Escuela de Angers» y la «Asociación Católica de Patrones del Norte», de tendencia liberal en economía.

La Escuela alemana se distingue de la francesa porque mientras ésta es un movimiento peculiar de los seglares franceses (el clero francés, en aquella época, todavía no había logrado superar las consecuencias que supuso para él la Revolución Francesa), aquélla constituye un esfuerzo conjunto de clérigos y laicos en el que destaca especialmente una figura, la de monseñor Ketteler, precursor, iniciador y principal mentor del catolicismo social en general. La acción de la escuela alemana se concreta también en la organización de círculos obreros católicos y de los Congresos católicos alemanes, y entre los nombres de los que gravitan alrededor de Ketteler merecen especial mención los Padres Kolping e Hitze.

Pero no solamente el movimiento social católico alemán deriva de Ketteler, sino también el austriaco, a través de uno de sus discípulos, el Barón Karl Vogelsang, que, como señala Jarlot en la obra indicada, «importa de Alemania a Austria el catolicismo social» [219], realizó una importante labor de publicaciones sociales en la prensa e incluso fundó en 1879 una revista social católica, agrupando alrededor de él a figuras también importantes, tales como el príncipe Charles Loewenstein, el Barón de Kuefstein y el Comte de Blome.

La que R. Talmy, en la obra citada, llama escuela de Roma es algo posterior en el tiempo a las anteriores, pues, como dicho autor señala, tuvo su nacimiento en 1882, cuando León XIII decidió la creación de «un Comité romano de estudios sociales», que confió a la presidencia de monseñor Jacobini, entonces prefecto de la Congregación de Propaganda. Esta escuela tuvo un cierto carácter internacional, pues gozó de la colaboración de los católicos sociales más sobresalientes de las demás escuelas. Sin embargo, la figura más destacada del catolicismo social italiano es, sin duda, Giuseppe Toniolo, que, además de su importante labor científica como profesor de Economía y de su amplia labor publicística de carácter social, político y económico, fundó en 1888 la «Unión de Estudios Sociales» y la «Revista Internazionale di Science Sociali».

En cuanto a España, el atraso en este punto es aún mayor que en Italia. Prescindiendo de los autores individuales anteriores que sintieron la preocupación social, acaso el origen del catolicismo como movimiento haya de vincularse al Padre Vincent por su fundación del Consejo Nacional de Sindicatos obreros en 1893 y por ser el maestro del profesor Severino Aznar, considerado como el patriarca del catolicismo social español, no sólo por

---

[218] R. TALMY: *Aux sources du catholicisme social.* L'école de la Tour du Pin. Tournai, 1963, págs. 14 y sigs.

[219] JARLOT: *Ob. cit.*, en núm. 167, pág. 183.

su obra literaria y académica, sino también por ser el promotor de las Semanas Sociales Españolas.

Las escuelas indicadas de ningún modo constituye compartimentos estancos, sino que la intercomunicación de sus representantes fue amplia e intensa y se concretó en la celebración de Congresos internacionales de estudios sociales y en la constitución de la llamada Unión de Friburgo.

### *Influencia de la neoescolástica en el catolicismo social*

Pasando a examinar la influencia doctrinal de la neoescolástica y de la escolástica en general, especialmente de Santo Tomás, los historiadores del catolicismo social no dejan de subrayar su existencia e importancia en todas y cada una de las escuelas estudiadas. Esta influencia presenta dos vertientes. La primera es que los escolásticos constituyen la fuente donde se inspiran doctrinalmente los representantes del catolicismo social seglares. A este respecto tiene importancia particular el caso de la escuela francesa, dado su carácter seglar más acusado antes indicado. Según indica R. Talmy[220], «en sus estudios sobre la propiedad y el salario siguen fielmente las enseñanzas de Santo Tomás y de sus comentadores, se inspiran hasta en los juristas y canonistas más seguros, Domat, Pothier, Schmalzgrueber, Taparelli; se esfuerzan incluso de aplicar a las situaciones nuevas creadas por el régimen de la gran industria los principios morales fijados por los grandes moralistas de los siglos XVI y XVII, Molina, Lessio y Lugo». Por su parte, respecto de la escuela de Roma, el mismo autor señala la importante influencia del Padre Taparelli, al que considera un precursor, y el Padre Liberatore, y en general de todos los jesuitas colaboradores de la Civiltá Cattolica.

La segunda vertiente de esta influencia es la participación directa en el movimiento católico social de eclesiásticos, si no siempre pertenecientes propiamente a la neoescolástica, sí formados teológicamente según la misma y la escolástica en general, entonces ya plenamente restaurada. Desarrollan o tienen a su cargo, precisamente, una función principalmente doctrinal. En este sentido, G. Goyau, en su difundida obra *Autour du catholicisme social*[220 bis], escribe: «Por todas partes donde se desarrolla con fuerza y seguridad el movimiento social cristiano se entrevé el trabajo continuo, el trabajo competente de un teólogo: en Roma era antes el Padre Liberatore, de la Compañía de Jesús; en Suiza es Monseñor el abate Beck, profesor de la Universidad de Friburgo; en Lieja es M. el profesor Pottier, catedrático de Teología moral en el gran seminario; en Lyon, el abate Blanc, profesor de Filosofía en la Facultad católica. Y todos estos teólogos ejercen menos un oficio de vigilancia que una actividad impulsora; en nombre de la ciencia divina que enseñan en sus cátedras aportan a los apóstoles del cristianismo social motivos de confianza, garantías de seguridad, razones de esperanza»; y concluye poco después que «la teología fue el germen, ese germen viene a ser la raíz y ésta subsiste».

---

[220] TALMY: *Ob. cit.*, núm. 168, pág. 20.

[220 bis] 2.ª serie, 7.ª ed., París, 1924.

Por otra parte, y como referencia a figuras importantes de la neoescolástica, cuyas principales obras de Derecho natural, Teología moral y Economía aparecieron con posterioridad a la década del 1870, tales como Th. Meyer y Cathrein en Alemania, Costa-Rosetti en Italia, Castelein en Bélgica y Lehmkuhl en Austria —a este último se le reconoce un influjo decisivo y directo en el movimiento social católico de este país—, ejercieron una influencia doctrinal innegable en el catolicismo social. A su vez, ellos mismos resultaron influidos por la posición realista activa y práctica de los católicos sociales, como se manifiesta en la mayor importancia concedida a los problemas derivados de la cuestión social en relación a los neoescolásticos anteriores a 1870.

Por último, y como colofón de la influencia de la neoescolástica en el catolicismo social anterior a la *Rerum Novarum*, no se puede omitir dos puntos: el primero, la significación especial de muchos cardenales y obispos residenciales en el apoyo y promoción del movimiento y su acción incluso decisiva. Entre ellos destacan especialmente el Cardenal Manning, en Inglaterra; el Cardenal Gibbons, de los Estados Unidos, y el Cardenal Mermillod, suizo, exilado en Roma, quien intervino muy directamente y de cerca en la actividad de la llamada escuela romana y que fue uno de los principales promotores de la creación de la Unión de Friburgo, de carácter internacional, como se ha indicado, con el fin de coordinar la acción de los grupos nacionales entonces existentes.

El segundo punto especial que creo necesario mencionar es la posición de primer plano que corresponde, dentro de la neoescolástica en el aspecto indicado, a Taparelli y la amplitud de su influencia. Haciendo uso de los estudios específicos de R. Jacquin, quien en su obra, *Taparelli*[221], ha estudiado especialmente su vida y su obra, aunque no se decide a considerarlo terminantemente como un jefe de la escuela, señala los numerosos autores de diversas nacionalidades que se han inspirado en su obra. Considera que «hay materias en que no es posible ignorarlo; así, continúa, numerosos teólogos, juristas, economistas lo han citado; no nombro al azar algunos de ellos: en Italia, Liberatore, Tongiorgi, Ferretti, Talamo, Ottaviani; en Francia, Yves de la Brière, Albert Valensin, Cavallera, Sortais, Henry Sauvé, Feret, Quillier, Balement, B. de Solages, F. Geny, Delos, Gounot, Antoine, Rambaud; en Bélgica, Onclair, Waffelaert; en España, Silvela, L. Mendizábal; en Ecuador, el P. Terenziani...».

### *Influencia de la neoescolástica en el magisterio social de la Iglesia*

En cuanto al segundo punto tratado en este Apéndice, la relación entre la neoescolástica y el magisterio social de la Iglesia, cabe aludir en primer lugar a la *Rerum Novarum*, por su importancia señera, aunque no sea la primera en el tiempo. Después de la publicación por G. Antonazzi de la obra *La Encíclica Rerum Novarum. Testo auténtico e redazioni preparatorie dei documenti originali*[222], es innegable la relación estudiada, ya que las indicadas

---

[221] R. JACQUIN: *Taparelli.* París, 1943, pág. 247.

[222] G. ANTONAZZI: *La Encíclica «Rerum Novarum».* Texto autentico e redazioni preparatorie dei documenti originali. Roma. Ediz. di Storia e Literatura, 1957.

redacciones preparatorias corrieron a cargo de dos de los representantes de la neoescolástica estudiados en este trabajo: del Padre Liberatore, la primera, y del Cardenal Zigliara, la segunda. Esta última sirvió de base, después de diversas consultas y revisiones y modificaciones, a la versión definitiva de dicha Encíclica. Esta relación se concreta principalmente en su oposición al socialismo y a la lucha de clases, en la doctrina sobre el salario y la intervención del Estado con su legislación en los problemas laborales y, sobre todo, en la concepción de la propiedad como de derecho natural que se basa también, como en los escolásticos, en el trabajo y la facultad del hombre de prevenir su futuro.

En el aspecto político, la posición de León XIII en las Encíclicas *Inmortale Dei*, de 1 de noviembre de 1895, y *Libertas Praestantissimum*, de 20 de junio de 1888, es indudable que se halla más cerca de las tesis comunes a los neoescolásticos estudiados, que, como indicamos, se apartan claramente de las ideas del pacto social y el pacto político o, en términos latinos, del *pactum subjectionis* y del *pactum sumisionis*, y de la teoría de la titularidad del poder por el pueblo y su transmisión por éste a los gobernantes, peculiares de la segunda escolástica. Así, por ejemplo, en la primera Encíclica citada se dice expresamente: «Por consiguiente, es necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija. Autoridad que, como la mismo sociedad, surge y deriva de la Naturaleza y, por tanto, del mismo Dios que es su autor. De donde se sigue que el poder público, en sí mismo considerado, no proviene sino de Dios. Sólo Dios es el verdadero y supremo Señor de las cosas... Hasta tal punto, que todos los que tienen el derecho de mandar, de ningún otro reciben este derecho si no es de Dios»[223].

Igualmente en la segunda Encíclica, León XIII coincide con los neoescolásticos en la oposición al liberalismo de su tiempo y a las libertades concretas, especialmente de cultos, de palabra, de imprenta, de enseñanza y de conciencia tal como eran entendidas y puestas en práctica por dicho liberalismo. Ambas encíclicas se enmarcan, pues, en principio, en la corriente antiliberal católica, posterior a la revolución francesa, de la neoescolástica. De aquí que como ésta destaquen, dentro de la doctrina política católica, las ideas menos afines a las nuevas tendencias. Qué rechaza, se pregunta el P. Jarlot, S. J.[224], León XIII; el contrato social como único origen de la vida social y el contrato político como fuente última de poder. Después el agnoticismo con todas sus consecuencias: la libertades modernas y la laicidad integral del Estado y de la escuela. Sin embargo, es importante señalar que es precisamente León XIII quien proclamó el importante principio del carácter indiferente en sí para la Iglesia de las distintas formas de regímenes políticos practicadas en su tiempo, comenzando con ello a tener en consideración la realidad social y política concreta, línea consagrada por Juan XXIII con su insistencia en la importancia de los signos de los tiempos. Esta orientación se refleja en León XIII también en la llamada distinción de la «tesis» y de la «hipótesis», que se manifiesta principalmente en la doctrina sobre la «tolerancia» de León XIII, es decir, en la

---

[223] *Doctrina Pontificia. II. Documentos políticos.* B.A.C., Madrid, 1958, pág. 191, número 2.

[224] P. G. JARLOT: *Ob. cit.*, núm. 167, pág. 186.

admisión de que no se reconozcan todos los derechos de la Iglesia en una época y una nación determinada que en pura «tesis» la corresponderían, sino que es lícito a la misma ceder en ellos en atención a circunstancias especiales políticas, sociales y religiosas de una nación.

La *Rerum Novarum* produjo un impacto extraordinario en el mundo entero, no sólo en el campo doctrinal, sino también en el de la acción social y de las realizaciones sociales que el propio Pío XI se encargó de destacar en la primera parte de la *Quadragessimo Anno*. Con ella el catolicismo social recibió su consagración definitiva, y un impulso poderoso que motivó su extensión y desarrollo por todo el mundo católico. En el aspecto doctrinal ocasionó sin duda una intercomunicación aún más estrecha entre los teólogos neoescolásticos y los católicos sociales, pues aquéllos en sus nuevas obras dieron cabida a las cuestiones sociales afrontadas por la encíclica y adoptaron la doctrina mantenida en ella. Además es después de la *Rerum Novarum* cuando tiene lugar la creación en Francia de las Semanas Sociales, que después se extendieron a los principales países católicos, especialmente latinos. Las Semanas Sociales representan, desde un punto de vista colectivo la principal labor doctrinal social de los católicos en este período y en ellas colaboran, sin distinción, figuras de la neoescolástica de esta época, con otros eclesiásticos y seglares en general.

Después de consolidadas las Semanas Sociales tiene lugar la aparición con fecha 15 mayo 1931 de la Encíclica *Quadragessimo Anno*, a la que se puede considerar en gran parte como fruto de todo este esfuerzo doctrinal del catolicismo social y de la neoescolástica. Una particularidad de esta Encíclica que interesa destacar en relación a nuestro intento, respecto a la *Rerum Novarum*, consiste en que mientras ésta soslayó la idea de la organización corporativa, de claro antecedente neoescolástico y que constituyó uno de los puntos fundamentales de las escuelas del catolicismo social —francesa de La Tour du Pin y Albert de Mun, y austríaca de Vogelsang—, la *Quadragessimo* recoge esta idea y basa en ella la nueva ordenación económica y social global que propone y caracteriza a dicha Encíclica.

En la neoescolástica esta concepción social representa, sin duda, uno de los aspectos de la influencia en ella del tradicionalismo que idealizó y pretendió resucitar la organización medieval. Esta afirmación se funda en el hecho de la escasa conexión ya aludida, de los primeros neoescolásticos con la escolástica anterior, y en que, si bien en ésta existe una concepción general de la sociedad organicista, claramente analógica en Santo Tomás, según se ha indicado, no delinearon una estructuración de la sociedad según dicha concepción, ni siquiera se preocuparon de analizar y fundamentar teóricamente la sociedad gremial de su tiempo. Esto resalta especialmente en la segunda escolástica —en la que es perceptible una tendencia liberal y voluntarista matizada pero indiscutible, sobre todo en el aspecto económico—, pues, como nota agudamente De Roover[225], los autores pertenecientes a la misma «raramente mencionan los gremios y entonces sólo para reprobar sus prácticas monopolistas. Yo no hallo, confiesa, en sus tratados evidencia de que favorecieran el sistema gremial, que es a menudo pintado

---

[225] ROOVER: Art. cit. en núm. 72, pág. 186.

como una organización ideal para la sociedad cristiana o recomendado como una panacea contra los males del moderno industrialismo». Por último, es de notar que Pío XI declaró públicamente por dos veces el altísimo concepto que le merecía el *Saggio* de Taparelli no sólo en un discurso a los universitarios de Roma del año de 1932, sino también en la misma Encíclica *Divini Illius Magistri.*

Todo esto indica una influencia, sin duda, preponderante en relación a la escolástica en general, de la neoescolástica en los primeros años del catolicismo social y primeros documentos sociales y políticos de la Iglesia.

Esta influencia preponderante tiene su expresión en la posición de partida antiliberal, en lo político y antisocialista en lo económico que, mitigadas en aspectos importantes, caracterizan, sin duda, las primeras encíclicas sociales y políticas. Sin embargo, es preciso hacer notar que dicha influencia no se puede desligar de las circunstancias históricas, como por ejemplo, la expansión del marxismo y su triunfo en Rusia. A pesar de ello, la dirección clara de la evolución se orienta incluso desde el principio hacia una progresión superadora de esta posición de partida.

Esta evolución tiene lugar incluso en la neoescolástica y se dirige a una conexión mucho mayor que inicialmente con todo el pensamiento anterior de la Iglesia, especialmente después de la Encíclica *Aeterni Patris* de León XIII de 4 de agosto de 1879, que ante todo implica una revalorización especial del pensamiento de Santo Tomás. Después de ella vieron la luz multiplicidad de estudios históricos y doctrinales sobre todas las fases y autores de la escolástica e incluso de los Santos Padres. Entre ellos ocupan un puesto poco importante los referentes a los teólogos juristas españoles, pues es en la época de entreguerras y después de la segunda guerra mundial cuando se reconoce por especialistas extranjeros destacados su labor fundamental en el campo del derecho internacional, como fundadores del mismo, del derecho natural e incluso en la política y la economía. Todo esto conduce a una extensión cada vez mayor de las bases tradicionales del pensamiento social y político de los primeros neoescolásticos que sienta las bases para una síntesis completa de todo el pensamiento social cristiano, entendido éste en toda su plenitud.

Por otra parte la influencia ideológica señalada en la neoescolástica en el catolicismo social y el magisterio social de la Iglesia en sus comienzos, no puede oscurecer su carácter más esencial y fundamental que es consistir en una reflexión y sobre los problemas políticos y sociales de cada situación y momento histórico, según principios cristianos. De aquí su base y conexión esenciales con las circunstancias sociales y políticas de la realidad de su tiempo, a las que hacen referencia directa y según las cuales han de ser por tanto interpretadas.

La actitud de atención a los «signos de los tiempos», que Juan XXIII hizo famosa es en realidad el rasgo esencial del catolicismo social y el magisterio social de la Iglesia. Sin embargo, creo que se puede advertir una diferencia de sentido de la expresión antes y después de Juan XXIII. Porque mientras que antes esa dicha atención consistía en el enjuiciamiento de las realidades sociales y políticas del momento según unos principios cristianos considerados fijos, más o menos inconmovibles, después de Juan XXIII

tiene también el sentido de una consideración de las modificaciones que las transformaciones sociales imponen en la organización, actuación e incluso doctrina de la Iglesia para mejor adaptarse a su tiempo y cumplir su misión más adecuadamente.

En este sentido creo que no es exagerado afirmar que la reflexión del catolicismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y el magisterio social de la Iglesia, a partir de León XIII, especialmente durante su pontificado y los de Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y el actual Papa Pablo VI —y lo mismo se puede decir de los obispos después del Concilio—, ha abordado todos los problemas sociales y políticos principales, en cada momento y situación, del mundo moderno y de los países particulares.

No es éste el lugar de intentar analizar las manifestaciones de este pensamiento y magisterio, pero sí creo interesa subrayar que el estudio de su evolución muestra un proceso de liberación de la inicial prevención —herencia de la neoescolástica— contra todo lo que tuviera visos de liberalismo y socialismo, propia de la primitiva posición original por principio antiliberal y antisocialista mencionada.

En este proceso se pueden considerar hitos especialmente significativos, dentro del magisterio de la Iglesia, la Encíclica *Pacem in Terris*, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y la *Octogesima Adveniens*, en cuanto significan, en el aspecto político, la aceptación sin reservas de muchos principios válidos y positivos, de la corriente democrática y liberal secular y el reconocimiento oficial de la pluralidad de opciones políticas en los cristianos, y, en el campo del sistema económico, la autorización de un diálogo con el marxismo, y la admisión en la *Octogesima Adveniens* expresa aunque matizada del socialismo, por lo menos en algunas de sus formas, y suponen por tanto un cambio de signo respecto a la posición indicada de la neoescolástica. Por ello, estimo que no es enteramente exacta, en cuanto no tiene en cuenta la realidad de esta evolución, la opinión del P. Díez Alegría, si se entiende por «en conjunto» el significado corriente de este término, tomado en su totalidad, lo que evidentemente no excluye esa existencia de excepciones, según la cual, «la Iglesia católica, en conjunto (y en el conjunto de su "aparato"), no ha depuesto aún su "antisocialismo", visceral, que no es cristiano, sino burgués anticristiano» (*Creo en la esperanza*, pág. 103).

### *Nuevos rumbos después del Concilio*

Desde un punto de vista general, y no sólo social, el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II implican la adopción por la Iglesia de un nuevo rumbo, que según el sentir común significan el punto de partida de una nueva era en su historia.

Respecto al magisterio social de la Iglesia y al pensamiento social católico estos acontecimientos trascendentales han supuesto ya profundas consecuencias, aunque es interesante subrayar que éstas hunden sus raíces por debajo de estos acontecimientos, es decir, que los inicios de las mismas se producen antes de ellos. Entre estas consecuencias se pueden destacar:

En primer lugar una posición crítica, o mejor dicho autocrítica, de los católicos e incluso la Iglesia en relación a ellos mismos, que se puede dis-

tinguir a efectos de este estudio, según su carácter: a) histórico, moral, político, económico; b) relativo a la llamada doctrina social de la Iglesia, y c) referente a la declaración de carácter natural de la propiedad privada incluso de los medios de producción.

En segundo lugar, una nueva orientación social, además del cambio de signo indicado respecto a las conquistas del liberalismo y el socialismo que a nuestro juicio se puede concretar en los siguientes puntos principales:

1.º Vuelta a las fuentes evangélicas y patrísticas y al espíritu de los primeros tiempos del cristianismo.

2.º Apertura y comprensión de otras actitudes y por tanto actitud más humilde y menos dogmática.

3.º Pluralismo y diálogo.

4.º Atención a los «signos de los tiempos», o a la realidad social de cada momento histórico.

5.º Insistencia en la necesidad de reformas de estructura en nuestra sociedad.

6.º Concesión de una «mayoría de edad» a los seglares católicos y reconocimiento de su función propia, específica y responsable de cristianizar el mundo a través de su acción temporal.

7.º Determinación de una posición y función críticas tanto de los cristianos como de la Iglesia respecto a los poderes públicos y los grupos sociales en defensa de los derechos del hombre y como denuncia de toda clase de injusticias sociales.

8.º La tendencia que se puede advertir en los últimos documentos sociales de la Iglesia a no subrayar ya el carácter natural de la propiedad privada incluso de los medios de producción, principio reiterado en las Encíclicas anteriores de una manera complexiva, sin una matización adecuada.

9.º Una cierta disolución del catolicismo social como movimiento de algún modo unitario, en lo sustancial, en sus principios, orientaciones y finalidades.

*La autocrítica en la Iglesia Católica*

a) La crítica histórica de la Iglesia se centra en la denuncia de la llamada «era constantiniana», por la que se pretende significar el pacto de la Iglesia con el poder constituido y su conversión incluso en una potencia secular, a causa de la llamada «donación de Constantino». Entre sus consecuencias se señalan, la confusión entre las esferas religiosa y política, la rivalidad entre ambos poderes, de aquí las luchas entre ellos por el predominio; la vinculación de la Iglesia, como señala P. J. Riga[226] a «un conjunto de estructuras enraizadas en la cultura legal, económica y política del Sacro Romano Imperio», y la adopción, en cuanto se oponían a estas es-

---

[226] P. J. Riga, S. J.: *Iglesia y Revolución.* Edit. Sal Terrae, 1968, pág. 14.

tructuras tradicionales a las que estaba vinculada la Iglesia de una posición defensiva y condenatoria respecto a las ideas y movimientos sociales y políticos modernos, realizado al margen y enfrente de la misma, sin que se pretendiera comprender y encauzar sus aspectos positivos.

En el aspecto moral se ha puesto de manifiesto al carácter formalista, juridicista e individualista de la moral cristiana anterior y la amplia y extensa disociación entre la práctica religiosa y la conducta económica, profesional y social de los católicos.

Desde el punto de vista político se ha achacado a la Iglesia una posición de alianza con regímenes de tedencia más o menos autoritaria y en general de excesiva prudencia ante los poderes públicos. Frecuentemente se ha destacado su posición política conservadora, e incluso, para L. Dewart, la paradoja consiste en que «la Iglesia que representa la religión revolucionaria se ha convertido en la Iglesia de la reacción y del conservadurismo político»[227], paradoja que atribuye «a la adopción por el cristianismo de una serie de ideas griegas, tales como los conceptos de naturaleza, individuo, tiempo, hado y providencia», lo que, continúa, «significó también la incorporación de una serie de consecuencias inevitables que, sin embargo, no se han manifestado visiblemente hasta después de mucho tiempo».

Respecto al poder económico, se ha denunciado dentro del campo católico, al que especialmente nos estamos refiriendo aquí en general, la aceptación en sustancia en último término por la Iglesia del capitalismo, y su alianza con éste y su puesta del lado de los ricos y poderosos frente a los pobres y a los oprimidos. Ejemplo de crítica en este sentido es la que realiza el P. Díez Alegría en el citado libro *Yo creo en la esperanza...*, cuando dice —pág. 106—: «Porque el "aparato" —entiendo que se refiere a la organización de la Iglesia en general, especialmente su jerarquía—, ya de antiguo ha pactado con los ricos y potentes, traicionando el mensaje del Reino de Dios (...). A cambio, ha entrado a participar de la riqueza y del poder. Y ha establecido hacia dentro de la Iglesia un sistema humano de "poder" demasiado análogo al de la dialéctica del "amo" y el "esclavo".»

Sin embargo, creo que es preciso señalar que muchas de estas críticas no se basan en estudios serios históricos, sino que son, frecuentemente, generalizaciones fundadas en hechos parciales, considerados haciendo abstracción de las circunstancias de lugar y época a las que está sometida la Iglesia. Tampoco tiene en cuenta que la Iglesia no es perfecta, en cuanto institución humana, y que se va haciendo y configurando, históricamente, igual que los hombres y las sociedades incluso, a base de equivocaciones y caidas. Podrán tener un fondo de verdad, pero en cuanto afirmaciones generales e indiscriminadas son inadmisibles y tan poco científicas como el «slogan» propagandístico de Marx de que la religión es el opio del pueblo.

b) La crítica de la llamada «doctrina social de la Iglesia» se ha dirigido no sólo a la discusión de la oportunidad del empleo de este término, hasta el punto que, como señala B. Sorge, S. J. [228], el Concilio, a causa de

---

[227] L. DEWART: *La Iglesia y el conservadurismo político.* «Concilium», 36, 1968, página 498.

[228] B. SORGE, S. J.: *E superato il concetto traditionale di dottrina sociale de la Chiesa.* «Civiltà Cattolica», 1968, pág. 2825.

sus múltiples equívocos, discutió dicha oportunidad de usarlo, sino a su mismo contenido, originado, según se ha dicho, defensivamente y orientado más hacia las mejoras que a las reformas profundas, conforme señala [229] J. Newmann, B. Sorge afirma en el lugar acabado de citar que hoy nadie piensa que sea posible elaborar un plan de reforma de la sociedad, sólo a base de los puros principios de la *philosophia perennis*, tal cual como por ejemplo parece derivarse del siguiente fin, que según Duthoit, M. G. Hourdin [230], asigna a dicha doctrina social: «Dirigir todas las iniciativas privadas, orientar las leyes, las costumbres, las reivindicaciones cívicas hacia una reforma fundamental de la sociedad moderna según los principios cristianos.» Esta crítica de contenido aparecerá más claramente cuando abordemos en el segundo punto las nuevas orientaciones del pensamiento social cristiano.

En este punto se ha llegado a poner en tela de juicio, sobre todo por los teólogos, de la muerte de Dios y de la secularización, la misma razón de ser del magisterio social de Iglesia y del pensamiento social católico, en un mundo actual que creen totalmente libre e independiente, al estimar que no necesita ni admite ningún tipo de intervención religiosa.

Sobre este punto, ante la imposibilidad de su enfoque aquí con un mínimo de detenimiento, remitimos al lector al estudio de Angel Berna Quintana, *Doctrina social católica de los tiempos nuevos* y a la bibliografía citada en él publicado en la Revista de Estudios Sociales, núm. 1, 1971.

No obstante parece oportuno destacar que la realidad no ha confirmado hasta ahora dichas posiciones, antes al contrario, las desmiente, si se consideran el magisterio y el pensamiento en cuestión, según su nueva orientación expuesta, pues, sin duda, son cada vez más frecuentes las declaraciones y tomas de posición de la Jerarquía, del clero y de los laicos, en relación a los problemas sociales, políticos y económicos concretos de nuestro tiempo, y cada vez se va extendiendo más en ellos la conciencia de una función crítica que denuncie toda suerte de injusticias y abusos en dichos campos, llegando, si es preciso, incluso hasta el compromiso personal en defensa de los pobres y oprimidos.

c) Uno de los primeros orígenes y sin duda el más destacado de la crítica dentro del campo católico de la tesis de la propiedad privada de derecho natural está constituido por el artículo citado de L. de Sousberghe [231], en el que como indiqué este autor atribuye los antecedentes de dicha tesis en el catolicismo social y doctrina social de la Iglesia a la introducción de la misma por los neoescolásticos, Taparelli y Liberatore, que, como Locke, la fundaron en el trabajo humano, separándose de este modo de la tradición común en la escolástica anterior, especialmente la española que la calificó como de derecho humano de gentes. La posición de

---

[229] J. Newmann: *Social Tought (modern)*. «New Catholic Encyclopedy», vol. 13.

[230] G. Hourdain: *Naissance et développement et état presente du catholicisme social*. Semanas Sociales de Francia, Lyon, 1947, pág. 180.

[231] L. de Sousberghe: Art. cit. en núm. 54.

Sousberghe fue secundada también por Cyrill K. Krasinski, O. S. B.[232] en el que afirma que «por lo que hace en especial al moderno concepto de propiedad privada, que es el que aquí nos interesa, se tiene la sensación no infundada, de que la doctrina neoescolástica —en su apresuramiento por defenderse de los ataques comunistas— no ha tenido tiempo de remontarse algo más allá del pasado inmediato y a menudo hubo de contentarse por ello con "improvisaciones", en vez de buscar soluciones definitivas, basadas en la revelación y en toda la tradición de la Iglesia».

Más recientemente, el P. Díez Alegría, en la citada obra *Yo creo en la esperanza*... —págs. 102 y sigs.—, partiendo del origen de esta tesis —de la propiedad privada, incluso de los bienes de producción de derecho natural— en el «liberalismo burgués decimonónico», concreta la crítica en cuestión a la misma, con referencia a una conferencia pronunciada por dicho autor en el Congreso de Estudios de Valleumbrosa, el 28 de agosto de 1970, en los siguientes puntos: «La afirmación de que la propiedad privada de los medios de producción sea de "derecho natural" introdujo en la doctrina social de la Iglesia un equívoco (*aquí —añado hoy— juega aún un poco el procedimiento literario del eufemismo*)» —el subrayado es del Padre Díez Alegría— quien un poco antes, en la página 102, declara esta afirmación, «hablando sin eufemismos, "falsa"»—, que impidió a la comunidad cristiana salir del pecado social del siglo XIX.

Hay que decir muy claro:

1. Que la propiedad privada de los medios de producción no es de «derecho natural».

2. Que es incompatible con el cristianismo un sistema de propiedad que no sea de veras social.

3. Que una propiedad estatal de los medios de producción puede no ser «social».

4. Que parece imposible (o por lo menos muy difícil) que un sistema de propiedad de los medios de producción prevalentemente privado pueda ser, a la vez, verdaderamente «social».

En mi opinión, esta crítica, en cuanto a que la propiedad privada de los medios de producción sea de derecho natural está, en principio, justificada, aunque estimo que se puede hacer a ella algunas precisiones.

Está justificada, en primer lugar, por la admisión acrítica, en la que hemos caído los cristianos y la Iglesia del término de propiedad, de origen romano y ligado a la concepción absolutista de la posesión del derecho romano que no fue aceptada, en cuanto nunca lo utilizan, por los Santos Padres ni es empleado tampoco por la escolástica, salvo excepciones, y que se generalizó en Europa principalmente con la reinstauración por el Código napoleónico de la concepción absolutista del derecho de propiedad.

---

[232] CIRYLL K. KRASINSKI, O. S. B. *Sobre la crisis del moderno concepto de propiedad*. «Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca», nov.-dic. 1955, pág. 4.

En segundo lugar porque expresada genéricamente, como lo ha sido sin ninguna precisión ni matización de su sentido, es fundamentalmente ambigua, ya que no se conoce el alcance que quiere dársele y abre la puerta a que incluso se puede considar como una legitimación de toda forma de propiedad de los medios de producción.

En tercer lugar, por el empleo también de la expresión de derecho natural, expresión no necesaria, que no es aceptado por todos y levanta prejuicio en algunos, y que en sí es ambigua, pues tiende a considerarse como algo absoluto inalienable, invariable, cuando en realidad el derecho natural es condicional y relativo en muchos de sus preceptos.

En cuarto lugar, y sobre todo, porque al usar sin precisión la misma terminología que el liberalismo económico, «las radicales diferencias, conforme nota el Padre Díez Alegría en un trabajo anterior a la obra citada [233] entre la concepción de la propiedad privada aportada por el liberalismo y la doctrina católica quedaron demasiado en el sombra».

Las objeciones que se pueden hacer a esta crítica, a mi juicio son las siguientes:

a) No está aún demostrado que Taparelli y Liberatore y en general la neoescolástica se inspiraran en Locke al formular el principio de la propiedad privada de Dcho. natural, pues, como se indica en este trabajo, esta tesis tiene sus antecedentes en algunos autores de la escolástica, anteriores a Locke, especialmente en el cardenal De Lugo, en el que aparece formulada de manera que no deja lugar a dudas.

b) En el cardenal De Lugo y en los neoescolásticos no se declara explícitamente de derecho natural cualquier tipo de propiedad, sino únicamente la derivada del trabajo personal de tipo artesanal y agrícola.

c) Por lo tanto, esta concepción de la propiedad hace referencia y está vinculada en ellos a un sistema económico preindustrial.

d) Ni el cardenal De Lugo ni los escolásticos utilizan la expresión de derecho natural de la propiedad de los medios de producción. Esta importante distinción en las clases de propiedad tiene su origen en Marx y su base y referencia principal en el sistema económico industrial de la primera revolución industrial, que fue el que criticaron Marx y Engels.

e) Los Papas primeramente, hasta Pío XII, formularon su principio de la propiedad privada de derecho natural también de manera genérica, sin incluir ni excluir expresamente la propiedad de los medios de producción. Para un trabajo anterior mío, *La propiedad privada en la doctrina social de la Iglesia*, publicado por el C. S. I. C., 1967, págs. 10-11, que alcanza hasta la *Mater et Magistra*, busqué las diversas referencias al carácter natural de la propiedad privada en los documentos pontificios. En los textos hallados no se encuentra ninguna alusión expresa al derecho natural de la propiedad privada de los medios de producción, hasta el Radiomensaje de Pío XII de 1 de septiembre de 1944. Esta formulación fue recogida por Juan XXIII y repe-

---

[233] P. J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, S. J.: *La doctrina de la Iglesia sobre la propiedad.* «Revista de Trabajo», núm. 1, de 1964.

tida en la *Mater et Magistra* y en la *Pacem in Terris,* aunque parezca paradójico, de forma más directa. Por ello, creo que las palabras del P. Díez Alegría que habla indiscriminadamente de la «afirmación del magisterio de los Papas de que la propiedad privada de los medios de producción es «derecho natural», deben ser precisadas en el sentido de que esta afirmación sólo aparece de modo expreso en Pío XII y Juan XXIII.

f) Estimo que es exagerada y precipitada la crítica del Padre Díez Alegría en la obra repetida en la que dice rotundamente que la afirmación a que se refiere en el texto acabado de citar es, en último término, y hablando sin eufemismos, «falsa». Es precipitada porque no se detiene a examinar el sentido y alcance que puede tener según su doctrina general y las circunstancias sociales y económicas a que obedece su formulación. Es evidente que no se puede atribuir al pensamiento y doctrina de los Pontífices una consagración como de derecho natural de todas las formas de propiedad privada de los medios de producción. Sostener esto sería no tener la menor idea del magisterio social de la Iglesia. La expresión del carácter natural de la propiedad adopta por lo general en los textos pontificios, fórmulas sintéticas, de acuerdo con el mismo carácter de dichos documentos, que no son tratados teóricos, sino escuetas y concisas consideraciones sobre los problemas sociales. Son, pues, expresiones abreviadas, desde luego no muy afortunadas, que es necesario interpretar según la concepción general de la propiedad sostenida por ellos y sobre todo de acuerdo con las circunstancias económicas y sociales a que su expresión debe su motivo.

Una consideración de esta forma muestra que este principio debe su origen y es la expresión de la oposición de los Papas a las formas de posesión defendidas y extendidas en su tiempo y en el nuestro, públicas y estatales, como régimen exclusivo en principio de la propiedad. Por tanto, tienen no un sentido positivo ya descartado antes de que toda propieda de los medios de producción sea de derecho natural, sino el negativo, de que no es admisible un sistema que rechace en principio toda forma de propiedad privada de los medios de producción, por ir contra los derechos del hombre. Este sentido negativo y de oposición al socialismo estatal, aparece en los textos de los Papas y precisamente en el de Pío XII del Radiomensaje de 1 de septiembre de 1944, donde se extiende expresamente el derecho natural de propiedad a los medios de producción. «La conciencia cristiana —dice— no puede admitir como justo un ordenamiento social que o niega en absoluto o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de propiedad, tanto sobre los bienes de consumos como sobre los medios de producción» (Doctrina pontífica. Documentos sociales. BAC, pág. 983, número 22).

Es exagerada porque, según sus términos absolutos, derivado también de la primera conclusión citada, formulada por el Padre Díez Alegría en el Congreso de Estudios de Valleumbrosa, de 28 de agosto de 1970, según la cual dice: «La propiedad privada de los medios de producción no es de derecho natural», implica la negación en todo caso, de que el hombre tenga el derecho a poseer medios de producción, es decir, la licitud de la «abolición sistemática y total (absoluta) de todo tipo de propiedad de los me-

dios de producción». Precisamente estas palabras están citadas por la misma obra del Padre Díez Alegría, página 105, y aunque en este lugar su posición no es tan tajante, parece admitir la posibilidad —moral se entiende— de tal abolición.

Sobre este punto, parece claro que por lo menos no puede privarse al hombre sin injusticia del derecho a la posesión de bienes de producción conseguidos directamente e inmediatamente con su trabajo personal, y vinculados a éste. Pero precisamente es este tipo de propiedad de los medios de producción a que se refieren ante todo expresamente Lugo (1585), Balmes (1705), Taparelli (1764) y León XIII en el pasaje de la *Rerum Novarum* (núm. 7 de la colección cit., pág. 317), en el que explica por qué las posesiones privadas son de derecho natural. Lugo, por ejemplo, escribe: «Si alguien, por su propia industria, criase y llegase a reunir un rebaño de ovejas o un buen gallinero, ¿no serían esos animales suyos por derecho natural?»

Por otra parte, la realidad histórica en los países comunistas muestra que es precisamente en modalidades afines de la propiedad privada de los medios de producción, en las que los regímenes comunistas no han logrado, a pesar de sus esfuerzos y de sus principios, desarraigarlas.

De lo anterior se deriva que no está claro, sino todo lo contrario, que el hombre como tal esté desprovisto del derecho fundamental a la posesión de todo medio de producción cualquiera que sea. Ahora bien, lo que es necesario realizar es huir de fórmulas genéricas que puedan dar a entender tanto una absolutización positiva como una absolutización negativa de esta posesión y precisar los casos y los límites estrictos a que se debe extender en cada momento histórico y dadas determinadas circunstancias sociales.

### *La nueva orientación del magisterio social de la Iglesia*

A efectos de aumentar sumariamente en este apéndice los puntos indicados que caracterizan, a mi juicio, la nueva orientación del pensamiento católico y el magisterio social de la Iglesia, me parece más operativo, dado su número, exponerlos en distintos apartados encabezados por sus títulos en lugar de realizar una exposición seguida de los mismos sin esta diferenciación.

1.º *Vuelta a las fuentes evangélicas y patrísticas de los orígenes del cristianismo.*

Esta nota, como muchas de las aquí mencionadas, es un carácter de la orientación general postconciliar de la Iglesia, y no peculiar de su pensamiento social. En este aspecto se manifiesta, principalmente, a nuestro juicio, en la insistencia, y casi podríamos decir descubrimiento, por lo poco tenido en cuenta con anterioridad, de que el pensamiento y el magisterio social de la Iglesia no es algo exclusivamente moderno, originado con las Encíclicas de los Pontífices contemporáneos, sino que encuentra su base esencial, como señala el P. Bigo[234], «en las fuentes bíblicas y tradi-

---

[234] P. Bigo, S. J.: *Doctrina social de la Iglesia. Iglesia y mundo en diálogo.* Barcelona, 1967, pág. 9.

cionales, fuera de las cuales no hay doctrina de la Iglesia», y halla su primera aplicación y explicación en el pensamiento social de los Santos Padres, según indicamos en la Introducción.

La consecuencia principal de esta nueva orientación es la vuelta al Evangelio y la Tradición como primera fuente de inspiración social, junto con el magisterio actual de la Iglesia, adaptado a las circunstancias históricas del momento presente, y que se manifiesta ya expresamente en múltiples obras y estudios. Otra consecuencia, acaso no menos importante, es el carácter «esencial» de lo social en la fe cristiana, frecuentemente olvidado o desconocido no sólo en la práctica, sino incluso en la teoría. Esta derivación creo que aparece expresada muy gráficamente en las siguientes palabras de P. Riga[235]. «En nuestros Seminarios —dice— hemos tratado este «corpus» como un apéndice «añadido» a los cursos regulares de Dogma Moral, Sagrada Escritura, esta actitud, por supuesto, no disminuye su importancia, sino que deforma la misión encarnatoria de la Iglesia. El Dogma y los principios sociales no son dos entidades que existen una al margen de la otra. Por el contrario, son las dos caras de una misma moneda. El culto a Dios y el servicio a los hombres hacen que el cristianismo sea lo que es».

2.° *Apertura y comprensión de otras actitudes sociales y por tanto actitud más humilde y menos dogmática.*

A esta orientación ya hemos aludido al tratar de la crítica actual de la llamada doctrina social de la Iglesia, al citar a B. Sorge, cuando afirma que ya nadie piensa sea posible elaborar un modelo cristiano, un plan de reforma de la sociedad. La mayor apertura y comprensión son indudables, si uno piensa en la nueva actitud verdaderamente ecuménica en su más amplio sentido no sólo con las demás confesiones cristianas, sino con los judíos, mahometanos, miembros de todas clases de religiones e incluso ateos y comunistas, que, en el plano social se concreta en la admisión e incluso promoción, con las debidas precauciones, de una colaboración social en favor de la humanidad con hombres de cualquier ideología y creencia. La actitud menos dogmática y por tanto más humilde encuentra su expresión en el plano doctrinal en la evitación conciliar de definiciones dogmáticas y condenaciones y, en el plano social, se traduce, en cierto modo, en el carácter menos doctrinal de los nuevos documentos sociales. En este sentido, hay que entender sin duda la afirmación de E. H. Herder Dorneich[236], de que la «transición del plano de las afirmaciones al de los consejos e indicaciones (en la Encíclica *Mater et Magistra*) era de una consecuencia lógica».

Pero donde sin duda resplandece más la actitud humilde de la Iglesia es en su tolerancia de las críticas muchas veces acerbas, de dentro y de fuera de la Iglesia, de una y otra posición. Este es un signo de verdadero espíritu evangélico a la vez que de fortaleza.

---

[235] P. J. RIGAS Ob. citada en núm. 176, pág. 153.

[236] E. H. HERDER-DORNEICH: *¿Qué ayuda puede prestar la Iglesia en las decisiones económico-sociales?* «Concilium», 35, 1968, pág. 281.

3.° *Pluralismos y diálogos.*

El ecumenismo, en el sentido amplio antes indicado, implica en el fondo indudablemente una actitud pluralista. El pluralismo, como indica J. Joblin [237], es la palabra «que se emplea frecuentemente para caracterizar la sociedad de hoy día, en la que las opciones filosóficas, políticas y religiosas de sus miembros son diversas e incluso opuestas».

Pero el pluralismo no se limita a este aspecto que podríamos llamar «externo» a la Iglesia, sino a la admisión o por lo menos tolerancia de diversas tendencias y posiciones en la Iglesia, incluso en relación a aspectos teológicos y morales, y por tanto, con mayor razón, sociales, en los que la dependencia de las cambiantes circunstancias sociales es mucho más estrecha.

El reconocimiento del pluralismo y el respeto de las opiniones divergentes conduce lógicamente a una actitud de diálogo y cambio de pareceres con los que piensan de otro modo, actitud que constituye el núcleo de la Encíclica programática del pontificado de Pablo VI, *Eclesiam Suam,* y que, de hecho, después del Concilio se ha manifestado en múltiples encuentros de miembros de la Jerarquía, sacerdotes y seglares, con representantes de otras confesiones e ideologías, para tratar asuntos múltiples y procurar un mejor conocimiento recíproco y un mayor acercamiento e incluso programar una acción común, contactos dentro de los cuales no han sido los menos numerosos los de carácter social.

4.° *Atención a los «signos de los tiempos» o a la realidad social de cada momento histórico.*

En realidad, el pensamiento social católico y el magisterio social de la Iglesia nunca, incluso en los períodos de la primera y segunda escolástica, ha sido un conjunto de ideas abstractas, desligadas de su época y de sus circunstancias sociales e históricas, como aparece sin duda en muchos de los puntos tratados en este trabajo, y ha destacado, respecto al magisterio pontificio, la repetida obra del P. Jarlot. Por tanto, esta nota subraya una mayor atención a estos aspectos y quizás la adopción de una posición más positiva y comprensiva respecto de los mismos, tan típica de las enseñanzas de Juan XXIII. Fue él precisamente quien consagró la expresión «signos de los tiempos», a los que se concede de hecho aten ción especial en sus famosas Encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* y siguiendo sus pisadas después, el Concilio en su Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y el actual Papa Pablo VI en la *Popularum Progressio.* En este sentido, la posterior Encíclica de este último *Humanae Vitae,* quizá sin que esto signifique entrar a discutir sus fundamentos doctrinales, representa un retroceso, dada la menor atención y espacio que de hecho se concede a la «realidad social» respectiva.

Esta nueva orientación significa un acercamiento manifiesto del pensamiento social católico y el magisterio social de la Iglesia a la sociología empírica, en cuanto ésta tiene como objeto fundamental el «estudio cien-

---

[237] P. J. JOBLIN, S. J.: *La Iglesia y las nuevas perspectivas de la cuestión social.* Madrid, Edit. Razón y Fe, 1968, pág. 7.

tífico de los hechos sociales» o de la realidad social. A este respecto es interesante aludir al artículo de H. Carrier, S. J. *Les Catholiques et la sociologie empirique*[238], en el que realiza un estudio histórico de la posición de los pensadores sociales cristianos en relación a la sociología al principio de oposición o desconfianza, exceptuada la escuela de Le Play, y afirma claramente cómo en la actualidad «los católicos se consagran en gran número y sin reservas a la sociología empírica, metódica inductiva. Su contribución, en diversos países, se confunde incluso con la corriente general de la investigación, sus trabajos aparecen en las principales revistas especializadas». A esta observación general habría que añadir la importante y quizá preponderante aportación actual cristiana en el campo estricto de la sociología religiosa.

5.° *Reconocimiento de la necesidad de reformas de estructura.*

Es un hecho cierto que la acción social cristiana en la patrística y en la escolástica se plantea casi exclusivamente y hace depender, aunque ya en los teólogos juristas españoles se reconozca la licitud e incluso necesidad de la intervención del poder público y en Luis Vives y Mariana aparezcan netamente los primeros antecedentes de la política social, del plano de la acción personal individual, o sea, de la comunicación de bienes y de la limosna, sin que su concepción de la acción social se centre también en la necesidad de reformas sociales estructurales. Esta realidad, el P. Díez Alegría[239] la explica, con mucho acierto a nuestro juicio, en que «es necesario tener presente que los Santos Padres no podían plantear un problema de reforma de estructuras sociales, porque en la época en que vivían eso era imposible histórica y culturalmente. Faltaban los instrumentos técnicos por decirlo así. Hay cosas que requieren una cierta madurez histórica para ser técnicamente «proyectables».

Sin embargo, en la actualidad, tanto el Concilio en la Constitución Pastoral citada, como Pablo VI han insistido en la necesidad de «profundas reformas de estructura», como complemento de la acción social personal, en cuanto las ciencias sociales modernas han demostrado que las estructuras sociales condicionan en gran manera una situación social determinada y la experiencia enseña que la acción personal es, por lo general, reducida, rara y excepcional y además insuficiente para subsanar las estructuras injustas en su raíz. En este sentido el P. Y. Congar[240], afirma que «si toda respuesta efectiva exigida de nosotros por parte de los demás comporta la aceptación por nuestra parte de un empobrecimiento real (...), esto será verdad no sólo en el plano de la limosna individual y ocasional, sino en el plano de operaciones más amplias, más estructuradas, más técnicas, exigidas urgentemente por la situación actual». Es de advertir que

---

[238] H. CARRIER, S. J.: *Les Catholiques et la sociologie empirique.* «Gregorianum», 46, 1965, págs. 66-83.

[239] P. DÍEZ-ALEGRÍA: *Actitudes cristianas ante los problemas sociales.* Edit. Estela, 1963, 2.ª edic., pág. 26.

[240] P. Y. CONGAR, O. P.: *La situación de pobreza en la vida cristiana de una civilización de bienestar.* «Concilium», 15, 1966, pág. 74.

así como la acción personal no puede suplir por sí sola en la práctica la necesidad de reformas estructurales, así también éstas tampoco pueden sustituir totalmente a la acción social personal, pues siempre existirán en la realidad casos de necesidad particulares y urgentes cuyo remedio no puede venir de las reformas de estructura. Por otra parte, la formación del espíritu social en los individuos, la conciencia personal de sus obligaciones sociales, base de la acción personal, se debe considerar como una de las tareas más específicas de la Iglesia, y constituye, además, un presupuesto indispensable para que las reformas de estructura puedan ser verdaderamente eficaces.

6.° *El reconocimiento de la «mayoría de edad» de los seglares católicos en la Iglesia y de su función propia, específica y responsable de cristianizar el mundo a través de su acción temporal.*

Esta función está reconocida solemnemente en la constitución dogmática sobre la Iglesia, número 31, en la que se declara que «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo...». Es evidente el significado social de esta acción peculiar de los seglares y, en consecuencia, la atribución a los mismos por la Iglesia de la competencia directa en la realización de la acción social cristiana que transforme al mundo. Esta función no constituye otra cosa que la llamada «consecratio mundi», en cuanto está en su aspecto más específico, como señala el P. G. de la Rosa [241], consistente en la humanización y cristianización del mundo y de sus estructuras.

7.° *Insistencia en la función crítica tanto de los cristianos como de la Iglesia respecto a los poderes públicos en defensa de los derechos del hombre y como denuncia de toda clase de injusticia social.*

Esta nueva orientación se puede considerar, respecto a los seglares, una consecuencia de la anterior, y en cuanto a la Iglesia una derivación de la nueva tendencia a su independencia del poder temporal y desligarse de todo comprimiso con él. Si la función propia del cristiano, como dice el Concilio, se halla en la ordenación de los asuntos temporales, y han de cumplir su cometido en la vida familiar y social, esta función para que tenga una trascendencia real y práctica se debe traducir en una actuación comprometida respecto a los problemas y necesidades de los hombres sus hermanos y en una denuncia y crítica valiente y decidida de todo atropello e injusticia. Esto lo expresa muy acertadamente J. M. Paupert en una obra,

---

[241] P. G. DE LA ROSA, S. J.: *La «Consecratio mundi», misión específica de los laicos en la Iglesia.* «Civiltà Cattolica», núm. de 19-X-1963.

*Pour une Politique evangelique*[242], cuando en sustancia sostiene que la posición correcta de todo cristiano, a su juicio, es el de estar siempre a favor y en defensa de la libertad, bienestar y progreso de la persona humana, especialmente de los pobre y necesitados, y un poco o mucho a la contra, si fuera preciso, de todo régimen concreto, cualquiera que sea su signo en los puntos que dicho régimen se aparta del contenido sustancial político del Evangelio.

Respecto de la Iglesia, al desaparecer paulatinamente su compromiso con los poderes públicos que la embarazan frente a los mismos, se hace cada vez más libre a sí misma para realizar su auténtica misión evangélica. Como dice P. Riga[243], «libre de las trabas con que las relaciones de tipo constantiniano la embarazaban, ahora tiene libetrad evangélica para juzgar a cada cultura y a cada Estado; ya no es un poder público político, sino más bien, de acuerdo con su origen evangélico, un poder moral capaz de influir en los hermanos y en la historia para el bien». Según González Ruiz[244], para un israelita el pecado era y tiene una dimensión social, «es una especie de atmósfera que vicia desde el primer momento la existencia de los individuos». «De aquí que, continúa, más adelante (entendido así el pecado) lo primero que tiene que hacer una Iglesia profética y evangélica es analizar las estructuras sociales del mundo en el que está inserto y descubrir en ella las dimensiones pecaminosas que han ido cuajando a través de la herencia maléfica de los antepasados.» «En consecuencia, prosigue, el Evangelio no es indiferente a la realidad estructural de la sociedad, sino que se proclama directamente en orden a la "redención" del pecado que vician esas estructuras.»

8.° *Una cierta tendencia que se puede advertir en los últimos documentos sociales a no subrayar ya el carácter natural de la propiedad privada, incluso de los medios de producción, principio reiterado repetidamente en las Encíclicas anteriores de una manera complexiva, sin una matización adecuada.*

Este punto está vinculado estrechamente con la crítica del principio de la propiedad privada de derecho natural, a la que he aludido en las páginas 271-5, siguiendo especialmente a los autores indicados, Padres Sousberghe y Díez Alegría. Es este último quien en una obra posterior ya citada[245] afirma expresamente «que el Concilio Vaticano II (en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*) se ha abstenido de afirmar que la propiedad privada de los medios de producción sea una exigencia positiva e indeclinable del orden ético objetivo de la convivencia social humana». A su juicio, dicha Constitución Pastoral «se sitúa en la línea de los textos citados en la nota al núm. 71 de la misma —que son precisamente los de los documentos pontificios anteriores a los que se refiere la crítica en cuestión—,

---

[242] J. M. PAUPERT: *Pour une politique évangelique.* Toulouse Privat edit., 1965.

[243] P. RIGA: *Ob. cit.*, en núm. 176, pág. 44.

[244] P. J. M. GONZÁLEZ RUIZ: *Carácter público del mensaje cristiano en su relación al carácter humano de la sociedad moderna.* «Concilium», 36, 1968, pág. 447.

[245] DÍEZ-ALEGRÍA: *Ob. cit.*, en núm. 189, págs. 101-2.

pero con una peculiar aportación, que consiste precisamente en hacer más genérica la afirmación de la necesidad de la propiedad privada». Funda su opinión en que dicha Constitución no distingue, a su juicio, intencionadamente entre propiedad de bienes de consumo y de producción, y en la significativa expresión utilizada por la misma en dicho número de que la «propiedad privada, o un cierto dominio sobre los bienes externos, aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar, y deben ser considerados como prolongación de la libertad humana» (núm. 71 cit.), en el que claramente se advierte que no considera una exigencia exclusiva «la propiedad privada», sino ésta «o un cierto dominio sobre los bienes externos», forma muy amplia, en la que caben sin duda múltiples formas de participación en la propiedad especialmente de los medios de producción.

La tendencia de que tratamos se puede observar también en el magisterio social de Pablo VI, constituido por la Encíclica *Populorum Progressio* y la *Carta Octogesima Adveniens*. En la primera, tampoco al tratar de la propiedad se reafirma el principio anterior de la propiedad privada de derecho natural, incluso de los medios de producción, antes al contrario, se reitera una vez más la subordinación de la propiedad al derecho natural de todos los hombres al uso de los bienes creados y se subraya, fundándose expresamente en uno de los textos más incisivos de San Ambrosio el carácter comunitario de la posesión particular al afirmar «que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto» y que «no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario» (número 23). En cuanto a la segunda, no trata de la posesión privada y, en cambio, deja entrever, como he indicado, una posición tolerante respecto al socialismo, por lo menos de algunas de sus formas.

9.° *Una cierta disolución del catolicismo social como movimiento de algún modo unitario en lo sustancial en sus principios, método, orientación y finalidad.*

Esta orientación es, sin duda, una consecuencia natural del pluralismo admitido y reconocido por la Iglesia y de su actitud tolerante respecto a las diferentes tendencias y orientaciones analizada antes. Ello ha dado lugar que el abanico de posiciones políticas y sociales en la Iglesia actual alcance una amplitud máxima y comprenda de hecho todas las opciones que se dan en la sociedad de nuestro tiempo y que van desde las más reaccionarias e incluso de signo totalitario hasta las más progresistas y radicales de izquierdas. Por otra parte, el mismo nombre de catolicismo social está siendo abandonado porque no sólo choca con el pluralismo, sino que parece indicar la pretensión de encasillar el movimiento social y político de los católicos en una dirección única y uniforme.

*Hacia una nueva síntesis social*

En conclusión, creemos es necesario advertir que las nuevas tendencias a que nos hemos referido no tienen sólo un mero fundamento ideológico,

sino que se hallan también en función de las profundas transformaciones culturales, sociales y económicas del mundo de hoy. Se puede decir que, en general, representan los primeros tanteos de una nueva síntesis histórica abierta a las nuevas corientes que parecen predominar en nuestro mundo, que en sentir de Miret Magdalena [246], van «en la línea de una promoción democrática del pueblo, de una civilización del trabajo y de una estructura socializada de la propiedad».

Síntesis difícil de alumbrar, de aquí el agudo carácter de la crisis actual del mundo, respecto de la cual no se puede predecir todavía los derroteros concretos que tomará y las estructuras sociales en que se cristalizará y mucho menos las deficiencias que la acompañarán, anejas en general a toda obra humana.

Para esta síntesis estimo que del pensamiento social y económico de la escolástica se pueden derivar algunos principios quizá válidos adecuadamente adaptados a las circunstancias presentes.

El primero de ellos es el carácter contingente e instrumental de los regímenes de posesión de bienes y su dependencia en la escolástica de circunstancias históricas y sociales de hecho.

El régimen de bienes o sistema económico es contingente en la primera y segunda escolástica porque, como se deriva de sus escritos y se ha expuesto en este trabajo, no estiman que la naturaleza del hombre y de la sociedad exijan absolutamente una forma determinada de aquéllos, antes creen que su existencia tiene su origen en la convención de los hombres.

Igualmente es instrumental en ellos en cuanto consideran que las riquezas y la economía en general son medios al servicio de la persona y la sociedad, que deben ser ordenados en función del bienestar más perfecto de todos los hombres y deben servir eficazmente a esta finalidad.

El sistema económico depende, en fin, en los escolásticos de las circunstancias históricas y sociales de hecho, porque basan precisamente en ellas la necesidad de la admisión de la posesión privada de los bienes.

Estas circunstancias que fundamentan la necesidad de admitir la propiedad privada, según su formulación por Santo Tomás y en la segunda escolástica, que siguen en esto, en parte, a Santo Tomás, más solicitud en la gestión de lo propio, administración más ordenada de las cosas si cada uno cuida de sus propios intereses y conservación mejor del estado de paz (2-2, q. 66, a. 2) se basan, sin duda, en la observación del régimen económico agrario —precapitalista— imperante en su tiempo y hacen referencia directa a él.

Asimismo es preciso advertir que esta opción en favor de la posesión particular no se formula de modo absoluto, de tal modo que se excluyen todas otras formas de posesión, lo que de hecho, como es conocido, no sucedía en su tiempo, donde tan gran importancia tenía la posesión comunal. En realidad, el problema que se plantean los escolásticos es si es obligatorio un régimen de comunidad de bienes de tal modo que sea ilícita la

---

[246] E. Miret Magdalena: *Cristianismo para el pueblo.* Edit. ZYX, Madrid, 1968, páginas 277-8.

posesión privada, problema que resuelven negativamente declarando la mejor adecuación a las circunstancias sociales y económicas de su tiempo de un sistema en el que se admita la posesión privada que otro en el que esté establecida de modo exclusivo la comunidad de bienes.

Este principio, pues, postula como elemento determinante del régimen concreto de bienes a admitir las circunstancias económicas y sociales.

Pero en la actualidad estas circunstancias han variado radicalmente. La experiencia muestra que el régimen económico anterior predominante de pequeñas explotaciones personales agrícolas y artesanas, aunque no ha desaparecido totalmente, ha pasado a ocupar un lugar totalmente secundario en el sistema económico de los países desarrollados, caracterizados por el alto nivel tecnológico y un sistema de producción de bienes en masa, basado en un tamaño enorme de las unidades de producción y el empleo de ingentes cantidades de capital en ellos. La hegemonía económica en las sociedades capitalistas modernas pertenece claramente a las grandes sociedades anónimas, de naturaleza colectiva y no particular, anónima y no personal, en las que el capital prima sobre el trabajo y la finalidad del beneficio en dinero es anterior en la práctica al servicio.

Estas nuevas formas de posesión privada ya no pueden ser justificadas por los argumentos de Santo Tomás, pues no puede haber en ellas más solicitud en la gestión que lo propio, ni administración más ordenada al cuidar cada uno de sus propios intereses cuando la posesión de su capital es colectiva y la gestión o administración se realiza por empleados a sueldo. Tampoco se puede decir que sirvan mejor a la conservación de la paz, antes al contrario, son fuente de una permanente situación de conflicto entre los intereses opuestos del capital y el trabajo dentro de la empresa y de una situación general de lucha de clases en el conjunto de la economía.

Por otra parte, su constitución y estructura viola gravemente el orden debido de primacía del trabajo sobre el capital y de subordinación de la ganancia y el lucro al servicio de la sociedad, al invertir simplemente este orden.

Pero la experiencia y la realidad presente no muestran que un régimen exclusivo de comunidad de bienes estabilizado pueda mantenerse sin la supresión o grave limitación generalizada de los derechos y libertades humanos. Hasta ahora ambas circunstancias, comunidad de bienes estabilizada y supresión de libertades y derechos, han aparecido estrechamente unidos y no se ve que las cosas vayan a cambiar, ni siquiera que se intente o admita una evolución en tal sentido. Además, tampoco resuelve ahora en realidad la posición subordinada del trabajo en la producción, pues lo único que hace es desplazar el capital particular para colocar en su lugar al Estado y sus representantes.

El problema que se plantea al mundo actual en este campo es, pues, cómo superar el capitalismo sin caer en formas socialistas totalitarias, o bien cómo transformar los sistemas de regímenes de bienes socialistas totalitarios en formas socializadas de posesión de bienes no exclusivamente estatizadas dentro del respeto a los derechos y libertades fundamentales del hombre.

El carácter contingente del régimen de posesión de bienes, según los escolásticos, autoriza a realizar profundas reformas de estructura en la

situación actual de éste, siempre que se mantenga también el carácter instrumental indicado en la ordenación efectiva del sistema adoptado al bienestar de todos los hombres.

Más en concreto, las circunstancias de hecho indicadas parecen postular un régimen de bienes plural, en armonía con la pluralidad de condiciones de hecho de los bienes de producción. En primer lugar exigen, en relación al modelo de empresa capitalista predominante, su sustitución por otro tipo de empresa que constituya el núcleo y elemento distintivo de la economía futura, basado en una posesión socializada de los medios de producción o capital atribuido directa y responsablemente, y por tanto subordinada, a todas las personas que trabajan en la empresa.

En segundo lugar, dada la persistencia más o menos extensa de formas de propiedad personal ligada directamente al trabajo de sus titulares, las circunstancias actuales reclaman también respetar este tipo de posesión, que concuerda con el anterior en lo esencial, su unión al trabajo y la persona, regulándolo para que no se desvirtúe su rasgo indicado de unión directa y personal del trabajo y la posesión, conservando, claro es, como no puede ser de otro modo, su condición accesoria y secundaria en el conjunto de la economía.

En este régimen, en fin, no puede dejar de existir lugar para las empresas nacionalizadas, dada la importancia creciente del sector público y la necesaria función de éste en las economías modernas supletoria y de control del conjunto del organismo económico.

La justificación y la viabilidad a la vez de la aplicación del modelo de empresa postulado, como norma predominante de la economía, está ligada al segundo principio escolástico que creo válido hoy. Este consiste en la prohibición de la usura en sentido estricto, o sea, como percepción de un interés o ganancia por el simple préstamo o empleo de dinero en una empresa.

Este principio se puede decir que es el más típico del pensamiento económico de la Iglesia desde los Santos Padres hasta la neoescolástica, en cuanto es considerado como el más intangible, riguroso o radical, y obligatorio doctrinalmente, si bien en sus aplicaciones, como se ha indicado, dada su incompatibilidad, sobre todo a partir del Renacimiento, con el sistema económico capitalista, que progresivamente se fue imponiendo, los escolásticos no fueron consecuentes con su rigor y se vieron obligados a buscar excepciones y subterfugios que acabaron por convertir el principio en letra muerta.

La prohibición radical de la usura, incluso como beneficio, ataca al capitalismo en su raíz y más eficazmente que cualquier otra fórmula que pretenda sustituir la propiedad privada de los medios de producción, salvo que se atribuyan éstos al Estado, lo que tampoco se puede realizar sin suprimir el interés y el beneficio del capital. La base última del capitalismo es la posesión privada del dinero y la posibilidad de obtener un rendimiento de éste por su mera posesión y préstamo. En efecto, son los bancos y los grandes financieros los que controlan y dirigen en último término toda la economía. La iniciativa en la vida económica de los sistemas capitalistas corresponde ante todo y sólo es factible, por lo general, a quien controla los medios financieros o monetarios.

El que posee dinero goza de una situación preponderante en el mercado productivo respecto del trabajo e incluso de los que poseen sólo capital o medios de producción. Los que poseen dinero suficiente pueden adquirir todos los medios de producción y contratar el trabajo y hacer funcionar la empresa, e incluso obtener fácilmente a crédito más dinero. En cambio, esto resulta muy difícil o imposible al que posee sólo medios de producción, salvo que se subordine o sujete a los que poseen medios financieros.

En todo caso, es obvio que el que tiene dinero suficiente puede ejercitar la iniciativa económica de fundación de nuevas empresas en el sistema económico capitalista, mientras que esto no es posible a los trabajadores. Los obreros siempre están disponibles para los capitalistas porque necesitan trabajar para vivir. En cambio, el trabajo no puede ejercitar la iniciativa económica y fundar empresas porque no tiene dinero, y ni siquiera lo puede conseguir a unos intereses usurarios porque el dinero no está disponible para ellos, ya que los que controlan los medios financieros no se lo entregan a no ser tenga unas garantías totalmente seguras en otros bienes económicos que ellos no poseen.

La consecuencia de este diferente poder de contratación y de iniciativa económica del capital y el trabajo es el predominio del primero en la empresa y el que se atribuya y apropie de todos los beneficios o rendimientos de ella.

El remedio de esta situación sólo se puede encontrar, por tanto, en que la utilización del dinero para fundar empresas sea sin interés o usura y esté abierto el crédito a todos los técnicos, empleados y trabajadores que se junten para fundar una empresa. Ello exige, como es obvio, la socialización de la banca y de los medios financieros y una regulación adecuada del crédito, junto con el establecimiento de un sistema de seguros o de responsabilidad solidaria para cubrir las malversaciones que se produzcan.

Los créditos, claro es, serían sin interés y correrían a cargo del Estado los gastos de administración de los establecimientos de crédito. Asimismo, sería condición imprescindible la conservación por el dinero depositado en los bancos y prestado a las empresas, de su valor inicial, a pesar de las variaciones en el nivel de precios que puedan tener lugar.

Se puede objetar que este sistema tendría como efecto desalentar el ahorro y estimular excesivamente el consumo. Es posible que en parte sucediera así al principio, pero después seguramente se iría reduciendo este efecto, sobre todo si se tiene en cuenta que no habría otra posibilidad de empleo del dinero y la necesidad permanente de ahorrar como previsión y para gastos y consumos a medio y largo plazo.

Por otra parte, la autofinanciación, aunque ya lo es, se transformaría aún más en la principal fuente de nuevos capitales para las empresas, pues se podría y debería determinar obligatoriamente que todos o parte de los beneficios se dedicaran a esta finalidad.

El tercero y último principio escolástico válido, según estimo, hoy viene a corroborar el anterior. Consiste en la obligatoriedad de comunicar lo superfluo, incluso aunque proceda de rentas de trabajo. Menciono expresamente procedente del trabajo porque frecuentemente se cree que la comunicación no alcanza a lo ganado con el trabajo propio.

El ahorro, si no todo una parte importante, entra en la categoría de lo no necesario o superfluo; por tanto, hay obligación de comunicarlo libremente y ponerlo a disposición de los que no lo tienen, por pertenecer por derecho natural a los necesitados, como dice Santo Tomás. La mejor forma de cumplir este deber, salvo, claro, el socorro inmediato de las necesidades personales graves y extremas, es ponerlo a disposición gratuitamente de los que quieren trabajar y fundar empresas y no tienen medios financieros, lo que los escolásticos expresamente admiten puede efectuarse mediante el préstamo sin interés. Ahora bien, como la experiencia demuestra que esto no se realizaría voluntariamente, el camino más eficaz para llegar al fin pretendido, con lo que este principio viene a enlazar con el anterior, es la socialización del crédito y la prohibición rigurosa de todo interés o ganancia derivada del simple dinero.

El llevar a la práctica estos principios exigiría profundas reformas de estructura respecto a la posesión particular, la empresa, los bancos, el crédito y en general toda la vida económica. A este respecto, el problema que se plantea es decisivo: es el dilema entre la evolución y revolución. Sin embargo, este dilema sólo existe en el caso de que se descarte por principio una u otra. En realidad, evolución y revolución no son necesariamente incompatibles. Acaso sea necesario promover la evolución en todo momento sin perder de vista que el fin que se pretende es la revolución, en el sentido de un cambio cualitativo de estructuras y sin dejar de aprovechar todas las ocasiones y posibilidades que se ofrezcan de llevarla a efecto.

*(Viene de 1.ª solapa)*

*Social y Económica de los Padres de la Iglesia,* que en los escritos de los Santos Padres, aunque frecuentemente disperso y fragmentario, se encuentra un pensamiento social, admirable por el vigor de sus expresiones y lo avanzado de sus ideas en relación a su tiempo, que acredita auténticamente la significación social de las Sagradas Escrituras y supone una primera elaboración y formulación de muchos de los conceptos e ideas fundamentales del magisterio social de la Iglesia.

Los continuadores de los Padres de la Iglesia, en cuanto a su carácter de pensadores cristianos de su época y expositores de la doctrina admitida en la Iglesia en su tiempo, fueron, en el suyo, los doctores y teólogos escolásticos. Supuesta la tesis indicada, se puede, pues, plantear también en relación a ellos las cuestiones aludidas de su labor en relación a la obra de desentrañar la significación social del Evangelio y de su función en el desarrollo y aplicación histórica de dicha significación. Procurar dar una respuesta a estas cuestiones constituye la razón de ser de este trabajo, que pretende de este modo continuar el estudio del pensamiento social cristiano de los Padres de la Iglesia en el período subsiguiente de la Escolástica, entendida en su más amplio sentido, o sea desde sus orígenes hasta enlazar con el catolicismo social y el magisterio de los Pontífices modernos.

**Precio: 1.300 ptas. los dos volúmenes**

R. SIERRA BRAVO

# EL PENSAMIENTO SOCIAL Y ECONOMICO DE LA ESCOLASTICA

I

C. S. I. C.